

البرق على المنطقيين

تأليف

شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد بن عبد الحفيظ

الدكتور محمد بن عبد الحفيظ

المجلد الأول

ممنوع الطبع محفوظة

الناشر

مكتبة الأزهري

أقسام جامعة الأزهر بالدراسة

الرد على المنطقيين

تأليف

شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد الوحياني

الدكتور محمد السابري

الجزء الاول

حقوق الطبع محفوظة

الناشر
مكتبة الأزهر
أمام جامعة الأزهر باليدرة

وَلَدِي الرَّحْمَانِي لِلطَّيْفَةِ
مَدِينَةِ الْخَيْمَةِ - كَنِيسَةُ الْخَيْمَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير عام

• بدأت ترجمة المنطق إلى اللغة العربية في زمن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور كما يذكر القاضي صاعد في كتابه « طبقات الأمم » على يد عبد الله بن المقفع وبأمر من الخليفة ، وكان ما ترجم منه على يديه الكتب الثلاثة لأرسطو وهي : « المقولات » الذي يبحث في الأجناس العالية ، وكتاب « العبارة » وبحث في القضايا التصديقية ، وكتاب « أنا لوطيقا الأولى » أو تحليل القياس ، وبحث في أشكال القياس . ثم قام بعد ذلك — في عصر المأمون — أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة بترجمة كتب أرسطو المنطقية حتى آخر الأشكال المحلية . وقام بعد ذلك أيضاً حنين ابن اسحق — وكان صاحب مدرسة في الترجمة — بترجمة المنطق كله إلى اللغة العربية إما من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ثم منها إلى العربية وإما إلى اللغة العربية مباشرة . ثم توالى ترجماته بعد ذلك — سواء أكان كله أم أجزاء منه — على يد أبي بشر متى بن يونس القنأى وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصي ، ويحيى بن عدي الذي لقب بالمنطقي لكثرة اشتغاله بالمنطق ترجمة وتأليفاً .

• وليس من اللازم أن تكون معرفة المسلمين للمنطق متوقفة على ترجمته إلى اللغة العربية ، فمن المحتمل أن يكونوا قد عرفوه قبل الترجمة عند اختلاطهم بأبناء الأمم المفتوحة التي دخلت في نطاق الإسلام بعد الفتح ، وهذه الأمم كان أغلبها على علم بعلوم الأوائل من اليونانيين وغيرهم

- ١ -

وفى مقدمة هذه العلوم علم المنطق ، وعلى هذا فالمعرفة الشفوية تسبق المعرفة المتحصلة عن طريق الترجمة ، يقول المستشرق جولد زيهر « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير فى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة لتسرب مثل هذا النقاش إليهم من المسيحيين الشرقيين حول هذه المسألة ، وذلك بحكم الاختلاط الشخصى ، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو والأفلاطونية المحدثة تسربت إليهم بواسطة النقل الشفوى أكثر من الترجمة والنقل . »

• ولن نتحدث عن الوسيلة التى عرف بها المسلمون المنطق أكثر من هذا . لأن الواقع أنهم عرفوه ، أما الدواعى وراء هذه المعرفة ، فقد اختلفت فيها الأنظار وأخذت المواقف من المنطق تتعدد تبعاً لذلك، هل كان المسلمون فى حاجة إلى معرفة المنطق وما مدى هذه الحاجة اذا كان الجواب بالإيجاب؟ ثم هذه الحاجة هل كانت وليدة رغبة خاصة من الخلفاء على الترجمة بالذات أو أن الجماعة فى تطورها تحتاج الى معرفة ألوان الثقافات المختلفة من حولها؟ ثم اذا نحينا الغرض الشخصى من وراء ترجمة هذا العلم وربطنا هذا العمل بمصلحة الجماعة ، فهل أدى هذا العمل مهمته أو أنه كان عاملاً مخالفاً لروح الثقافة الأصيلة المتمثلة فى كتاب الله وسنة رسوله، اللذين يشتملان على أساليب معينة فى الجدل والخطاب؟ ألبس من المحتمل أن يكون هذا العلم - المنطق - ذا أثر سلبي على عقائد المسلمين نظراً لما تشربه من بعض المصطلحات الفلسفية التى قد ترى متعارضة مع الدين؟ كل هذه الأسئلة وغيرها أُلقيت وأجيب عليها إما بالتأييد تارة وإما بالمعارضة أخرى ، كما أن الآراء والأفكار التى احتوتها الإجابة على هذه الأسئلة تشكل رصيداً ضخماً

لمن أراد أن يلم بالقضية من جميع جوانبها، وتشكلت — بناء على تعدد النظرة الى هذا العلم والأسباب التي أدت الى ترجمته ، ثم بدراسة قضاياه على معيار العقل المجرد — عدة اتجاهات ، أولاها بالعناية باتجاهان : أحدهما اتجاه المؤيدين وثانيهما اتجاه المعارضين ، وينهما اتجاه ثالث لا يرفض ولا يؤيد وإنما يرى أن هذا العلم بهذه الصورة يمكن تعديله واختصاره بغض النظر عن الحكم عليه من حيث المعارضة والتأييد . وقبل أن نمضى في ابراز اتجاه المؤيدين وما حملهم على ذلك ، واتجاه المعارضين وما حملهم على ذلك أيضاً يجدر بنا أن نبين أهم العوامل التي حملت المسلمين على الاشتغال بهذا العلم .

• يذكر جمهور المؤرخين للفكر الإسلامى أن العوامل التي أدت الى ترجمة المنطق ترجع الى ما يأتى :

أولاً : كثرة التناظر والجدل الدينى بين المسلمين وبين غيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فإن هؤلاء كانوا يعرفون أساليب الجدل المنظمة على قواعد المنطق الأرسطى ، فدعاهم هذا الموقف الى معرفة المنطق حتى يكونوا هم وخصومهم سواء من حيث منهج التجادل والتناظر ، وقد يكون من العيب فى نظر العقل ألا يعرف فريق من المتناظرين الأساليب التي يتخذها الفريق الآخر لا سيما اذا كانت لا تتجاوز تنظيم المقدمات حتى تكون النتائج صحيحة .

ثانياً : دخول كثير من عقائد الفرس وأفكارهم الدينية الى نطاق الفكر الإسلامى ، والفرس — كاليهود والنصارى — سلكوا فى الاستدلال على عقائدهم مسلك المنطق الأرسطى ، فدعا هذا علماء الإسلام الى أن ينزلوا على منهج يكونون فيه هم وخصومهم سواء .

ثالثاً : الرغبة الخاصة لدى بعض الخلفاء — وبخاصة الخليفة المنصور — الذى

كان يستهين بإنفاق المال في سبيل الدفاع عن العقيدة عن الرغم من أنه كان حريصاً عليه في كثير من المواطن حتى لقب بأبي الدوانيق ، وهذه العوامل لا تخرج في مجموعها - كما نرى - عن حب الدفاع عن العقيدة بمنهج يتلاءم مع منهج الخصم ، وربما تأكد لذوى العقول المنتهجة من المسلمين أن الأخذ بالمنطق في جدل الأعداء إنما هو تفسير للأمر بالجدل بالتي هي أحسن كما جاء في قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » وعلى هذا فالعيب كل العيب في نظر هؤلاء - اذا انصرف المسلمون عن الأخذ بهذا المنطق لأنهم والحالة هذه سيكونون أمام أمرين : إما القصور أمام الخصوم وإما محاولة فرض آرائهم بطريق الجبر والقسر . وهذا أمر لا يرضاه الدين .

• ان معرفة ما عليه الآراء المخالفة من صواب أو خطأ يقتضى معرفة هذه الآراء معرفة تامة والا أصبح الحكم غير صحيح ، يقول الإمام الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » : « يتعين على من يريد الرد على مذهب من المذاهب أن يتعمق في دراسته بحيث يفوق في علمه به أصحابه ، ثم يرد عليه بعد عن علم وبصيرة ، أما اذا لم يفعل فإن رده على ذلك المذهب ردى في عماية » واذا كان المنطق يمثل الأداة التي تنظم الأفكار عند التجادل فخرى بمن يتعرض لهذه المهمة أن يأخذ به لا سيما اذا كان الأمر يتصل بالقضايا الدينية .

• غير أن هناك رواية أخرى أوردتها السيوطي في كتابه « صون المنطق والكلام » تفيد أن الخلفاء من بنى العباس الذين اهتموا بترجمة علوم الأوائل لم يدركوا الغاية وراء قيامهم بهذا العمل ، فهم - وان ثبت حسن نيتهم على هذا الصنيع - لم يدركوا أن هذه العلوم ما دخلت على عقائد أمة

الا أفسدتها ، ولذا يسوق السيوطى هذه الرواية بسند مطول ، كأنه يريد تأكيد صحتها، وهى تفيد أن خلفاء بنى العباس - وبخاصة المأمون - كانوا يصانعون ملك الروم ويرسلون له الهدايا بواسطة رسلهم ، حتى أصبح الأمر غير عادى ، فظن الملك أن وراء هذا أمر هام ، ففاتح رسول الخليفة فى هذا الأمر ، فأخبره أنه يريد خزانة الكتب التى تشتمل على علوم الأوائل لترجمتها الى اللغة العربية ، فأمره الملك ، وجمع بطارقه ليستشيرهم فى الأمر ، وكانت خزانة الكتب قد بنى عليها بناء محكما حتى لا يتسرب أحد اليها فيستخرج ما بها فيعرفه القوم فتزعزع عقائدهم . فأشار عليه كبير بطارقه بأن يدفع هذه الكتب الى رسول الخليفة ، لأنها وسيلة لإفساد عقائد المسلمين ، قال الرواى : فأخذها رسول الخليفة وهو بها فرح، وكتب المنطق فى مقدمة هذه الكتب المهداة .

• وسواء أصبحت هذه الرواية أم لم تصح فإن الذى يعيننا هو ، أن خلفاء بنى العباس كان لديهم شغف بمعرفة الثقافات المختلفة ، وأن الدافع وراء هذا كان مبعثه الإلتصاف للعقيدة الدينية من ناحية ، وللاتجاه العقلى الذى بدأ يظهر على أيدي المعتزلة من ناحية أخرى ، وذلك فى مقابلة الاتجاه المحافظ الذى يريد الأخذ بالنص فى مسائل تقرير العقائد .

• على أن هذه الرواية وإن ظهرت بمظهر الصحة من حيث اتصال السند إلا أن روايتها - على ما يبدو - من أصحاب الاتجاه النصى ، الأمر الذى يجعلنا لا نمحل بها كثيرا ، لاسيما إذا تبين لنا أن قضايا علم المنطق لاتمس قواعد الدين وأن شأنه فى ذلك شأن الرياضة لاتعلق بشيء منه بالدين ، لا على سبيل النفى ولا على سبيل الإثبات ، وأن مآقره ابن تيمية فى مقدمة هذا الكتاب الذى نحن بصدد تقديمه من أن فساد آرائهم - أى الفلاسفة -

في المنطق إنما أتى من فساد آرائهم في الإلهيات ، لم يقدم على ذلك دليلاً ، كما لم يظهر للدارس أية علاقة بين اصطلاحات المنطق واصطلاحات الميتافيزيقا لاسيما الجانِب الإلهي منها .

• كان من الطبيعي أن يأخذ علم المنطق باعتباره أحد العلوم المستحدثة في الملة الإسلامية بعقول ذوى النفوس المتطلعة ، من أبناء الإسلام ، لاسيما إذا ارتبطت معرفته بتنظيم التناظر بينهم وبين مخالفيهم كما سبق أن ذكرنا ، ومن الطبيعي أيضاً ألا يحكم عليه حكماً صحيحاً من حيث الصواب والخطأ لقضاياه إلا بعد فهمه وتعمقه . ومن ناحية أخرى نرى أن أكثر الذين تسهويهم دراسته هم أولئك الذين لهم مواقفهم الخاصة في الفهم والتأويل من الذين أطلق عليهم اسم «فلاسفة الإسلام» ، وأن الذين أعرضوا عنه في مستهل لقاء الفكر الأجنبي بالفكر الإسلامى ، وقبل أن يفهموا مقاصده وأهدافه . إنما كان غرضهم الحفاظ على ماورثوه من ثقافة الآباء والأجداء دون أن تختلط هذه الثقافة بغيرها من الثقافات الواردة . حتى ولو ثبت أنها نافعة ومفيدة ، وكان لسان حالهم يقول : إن كان ما جاء في هذه العلوم الواردة خيراً فقد كفينا عنه بالقرآن والحديث ، وإن كان شراً فقد حفظنا أنفسنا من الوقوع فيه .

• وحتى لا نصادر عل المطلوب ، فسنعرض لموقف المؤيدين للمنطق والمعارضين له ، قبل الحكم على أى من الاتجاهين بالصواب أو الخطأ ، وسندين بإيجاز الدوافع وراء التأييد أو المعارضة لدى كل فريق ، ثم نحكم بعد ذلك على كل موقف إما بالإنجاب وإما بالسلب ، وإذا كانت المعارضة عملاً سلبياً بمعنى هدم آراء المؤيد فسيكون موقفنا مع أصحابها أكثر ، ولأنها من ناحية

أخرى أخذت أشكالاً متعددة ، بدأت بالفتوى الشرعية برفض الاشتغال بهذا العلم وانتهت بنقده نقداً علمياً على يدى ابن تيمية . وذلك فى كتابه الذى تقدم له .

ثم من ناحية ثالثة - وهى هامة جداً - سنتعرض لموقف ابن تيمية من حيث الجدة والابتكار أو التقليد والمحاكاة فى النقد ، وهذا بدوره سيعطينا الحق فى التعرض ولو بالإيجاز لحركات معارضة المنطق قبله من الناحية العلمية وذلك كله بغية أن يظهر موقف الناقد على حقيقته من حيث الأصالة أو التقليد .

المؤيدون للمنطق :

- انبثق الموقف المؤيد للمنطق الأرسطى من دائرة من سموا بفلسفة الاسلام أو الشراح الاسلاميين لفلسفة أرسطو والتوفيق بينها وبين الفلسفة الأفلاطونية من جهة وبينهما وبين الإسلام من جهة أخرى . وكان الكندى من أوائل المشتغلين بالفلسفة والمنطق حتى لقب بفيلسوف العرب . وقد ندبه الخليفة المأمون إلى ترجمة بعض مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان . نظرا لعرفته باللغة اليونانية . وقد ذكر شاذان فى المذكرات عن أبى معشر أن حداق الترجمة فى الاسلام أربعة ، بينهم يعقوب بن اسحق الكندى . ومن الطبعى أن يكون لمثل الكندى ممن شغفوا بفلسفة أرسطو ، شغف خاص بالمنطق . لاسيما إذا تأكد له ما بينه وبين الرياضة من صلة ، وقد كان شغفوا بها أيضاً ، حتى ساهم فى التأليف فيها .

- ويبدو أن الكندى لم يكن له موقف فكرى خاص بإزاء قضايا

الفلسفة والمنطق ، بل كان عمله لا يتجاوز الشرح والتعليق ، مما يؤكد انتماءه
 الفعلى للشرح الاسلاميين ، ولم يزد هذا العمل إلا توسعة دائرة معارفه .
 وأما موقفه من المنطق على وجه الخصوص فقد ذكر عنه القاضي صاعد في
 كتابه « طبقات الأمم » أن « كتبه في المنطق قلما ينتفع بها في العلوم لأنها
 خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل
 مطلوب الا بها ، وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه اليها
 فلم ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عديدة فحينئذ يمكن التركيب .
 ومقدمات كل مطلوب لا توجد الا بصناعة التحليل ، ولا أدري ما حمل
 يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجلية ، هل جهل مقدارها أو ضن
 على الناس بكشفها . وأى هذين كان فهو نقص فيه » .

• ولكن بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية من الغربيين يشهدون
 للسكندی بغير هذا ، إذ يرون علو كعبه في الذكاء ، بحيث عدوه من بين
 اثني عشر عبقرى ، وبدهى أن يكون لرجل في مثل هذه الدرجة علو الكعب
 في الدراسات العقلية وأولها ، المنطق ، وإذا صح هذا فيكون ما ذكره القاضي
 صاعد من باب الحسد والحق ، وأيا ما كان الأمر فإن الذى يعيننا هو أن
 السكندی شغف بالمنطق سواء أجاد فيه أو لم يجد ، وقد ذكر مؤرخوه ،
 وبخاصة صاحب الفهرست أن عدد كتبه المنطقية تبلغ ثمانية . ولأنها ليست
 بين أيدينا فلا نستطيع أن نحكم عليه في هذا المجال بأكثر من عرض الأقوال
 عنه .

• وأما المعلم الثانى « الفارابى » فقد ابدع في المنطق بخلاف سابقه ، وقد
 قال القاضي صاعد إنه تفوق على جميع الفلاسفة في صناعة المنطق ، وأربنى عليهم

في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها ، وقرب ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

• والحق أن طريقة الفارابي في البحث المنطقي كانت مبتكرة جداً ، ذلك لأنه لم يعمد في بحثه إلى طريقة تحليل الفكر مجرداً عن ارتباطه باللغة ونظرية المعرفة ، بل جعل ذلك داخلاً ضمن دائرة بحثه ، فكانت نتائجه في هذا المجال مزيماً من الدراسات العقلية واللغوية والنفسية ، مرتبطة برباط واحد ، وإدراك ما بين اللغة والفكر من علاقة هي التي أظهرت الطرافة في منطقته بحيث حملت كثيراً من الباحثين قديماً وحديثاً على القول بأن الفارابي في هذا الميدان كان أباً عذرتة .

• لقد قسم الفارابي المنطق إلى قسمين رئيسيين . هما التصور والتصديق ، وأدخل في التصور مجموعة الأفكار والتعريفات ، وفي التصديق الاستدلال والرأى . والتصور إدراك بسيط غير مشتمل على حكم ، من ثم فهو لا يحتل الصدق والكذب ، وقد أبان أن من الأمور الداخلة في التصور أبسط الأشكال النفسانية . وكذلك الأفكار التي طبعت في ذهن الإنسان من البداية مثل : الضروري — الواقع — الممكن . وهذه أمور يمكن توجيه العقل إليها ، ولكن لا يمكن شرحها ، لما هي عليه من الظهور والجلاء . وهي التي أطلق عليها اصطلاح : « البدهيات المتصورة أو التصورات البدهية » أي التي

لا تحتاج إلى تأمل ونظر، وتقابل التصورات النظرية . وهى التى تحتاج إلى تأمل ونظر ويقابل التصورات فى القسمة التصديقات ، وهى عنده أيضاً إما بديهية وإما نظرية والأولى أساس الثانية لأنها ترجع إليها فى النهاية ، ويعتبر الفارابى أن التصديق هو محور المنطق ولبه ؛ لأن بواسطته تنتقل من معرفة العلوم والثابت إلى معرفة ما كان مجهولاً .

• ومع أن الفارابى كانت له آراء فى المنطق تعتبر مبتكرة - كما ذكرنا - إلى أن هذا لا ينهض أن يكون اتجاهها عاماً فى منطقها ، فالمنطق الأرسطى كان محور دراسته المنطقية ، وكونه اعتنى بالناحية النفسية وخاصة عملية التصور كنوع من الإدراك ، وحدد العلاقة بين الفكر واللغة ، لا يعنى أنه ابتعد كثيراً عن اتجاه المعلم الأول فى منطقها . وقد ألف الفارابى فى المنطق ، ويبدو أن كتاب البرهان ، الذى هو منهج النتائج اليقينية كلن أميراً لديه بحيث نراه يوليه عناية فائقة لم ينلها أى كتاب من كتب المنطق الأخرى .

• ويبدو أن سيطرة أرسطو وأفلاطون على نفس الفارابى . وإيمانه بأنهما لا يخطئان وأن ما يبدو فى ظاهر الأمر من الخطأ لديهما أودى أحدهما أو انتحال آراء ليست لهما ، كل هذا جعل الفارابى ينظر إلى فلسفة أرسطو عامة ومنطقها على وجه أخص نظرة التقديس والاحترام ، وليس هذا موقف الفارابى وحده ولكنه موقف المشائية الإسلامية على العموم .

• وقد كنا نود من الفارابى — وهو الفيلسوف ذو الثقافة الواسعة والعقل الراجح — أن يقف من المنطق الأرسطى موقف المعتبر لا موقف المؤيد على طول الخط . لا سيما وأنه أتقن فهمه حتى تصدر للتدريس له ، قد روى أنه كان يجتمع بأبى بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو .

- ١٢ -

وابن السراج يقرأ عليه عليه صناعة المنطق — كما أنه تلقى هذا العلم على طائفة من نبغوا فيه ، أمثال المروزي وغيره من المسيحيين المبرزين في دراسة المنطق .
وأما ابن سينا فكان بالنسبة للمنطق الأرسطي صاحب الشرح المسهب والبيان الواضح بحيث نراه يفرد له في كتاب الشفاء مكانا خاصا .
ويتعرض في كتابيه « النجاة » و « الإشارات والتنبيهات » له أيضا ، ولكن بشيء من الإيجاز . والحق أن موسوعته المنطقية في الشفاء تعد خير مرجع لمن أراد أن يعرف منطق أرسطو في اللغة العربية ، ولم يزد عن المعلم الأول في منطقته إلا طريقة الشرح والتطويل وضرب الأمثلة وأكثرها من علم الطب الذي اشتهر فيه أيضا ، وكل ما بينه وبين أرسطو من مفارقة في المنطق فأنما هي من الأمور العرضية التي لا تغير من جوهر الموضوع شيئا .

على أن ابن سينا لم يقف عند مجرد شرحه لمنطق أرسطو بطريقته المسهبة ، وإنما استهواه من المنطق الرواق مبحث الأقيسة الشرطية ، الذي لم يكن له مكان في المنطق الأرسطي ، فتوسع في دراسته لماله من علق بالظبع ، بحيث أخذ من كتاب القياس في موسوعة الشفاء المنطقية عددا كثيرا من الصفحات .
• وقد كنا ننتظر من ابن سينا أن يقدم لنا جديدا في منطق المشرقيين لاسيما وأنه قد أشار في مقدمته أنه سيعتبر المسائل بمقياس العقل ، دون النظر لمصدرها . كبيرا كان أو صغيرا ، فلن يخشى كبيرا لكبره ، ولن يتحامل على صغير لصغره . وأنه سيحاول وضع منطق متسق مع الثقافة العربية الإسلامية . ولعل في اختيار هذا العنوان لكتابه « منطق المشرقيين » ما يقوى آمال الباحث المتحرر في أن يخرج ابن سينا من تجربته بتصور جديد لعلم المنطق ، ولكن الأمر كان على خلاف ما كان يتوقع الباحثون ، فتجربته في هذا الكتاب — وبخاصة في قسم التصورات على اعتبار أنه الجزء الذي

ظهر من هذا الكتاب - تكاد تكون مكررة مع ما ذكره في كتبه الأخرى . وهو من غير شك من آخر كتبه تأليفاً . والمسائل التي تعرض لها في هذا الكتاب هي نفس المسائل التي تعرض لها في قسم التصورات في كتبه الأخرى ، وعلاجها هو نفس العلاج بحيث يمكن للباحث أن يقرر أن ما أخذه ابن سينا على نفسه في مقدمة « منطق المشرقيين » لم يوضع موضع الوفاء ، أو على أقل تقدير لم يستطع التخلص من سيطرة الفكر الأرسطي عليه .

• من هنا نستطيع أن نقرر أن ابن سينا لم يحدد في المنطق ، ولم يخرج فيه على ما ذكره أرسطو في منطقته وأن توسعه فيه بالشرح والتحليل والاطناب وتنوع الأمثلة لا يغير من جوهر الموضوع شيئاً . وقد كان هذا الأمر داعياً لمفكر آتى بعده بقليل ونعنى به « أبا البركات البغدادي » أن يجعله على رأس التقليدين لأرسطو ، مع أن العقل يمكن أن يستدرك عليه الكثير في منطقته ، إذا تناول الباعث بعين الاعتبار فقط ، ومن ثم نراه يخرج إلى عالم الفكر في مظهره النقدي بكتابه الممتاز « المعتبر » في المنطق والإلهيات يبين فيه مدى ما يمكن أن يؤخذ على منطق أرسطو ، ويرمى أتباعه بالتقليد والمحاكاة . وقد كان هذا الكتاب أول مؤلف يتناول الفلسفة المشائية عامة بالنقد والتحريض ، وقد أفاد منه ابن تيمية كثيراً في نقده لبعض صور المنطق الأرسطي وسنرى هذا بوضوح في محله ، في القسم الذي سنقدم فيه كتاب ابن تيمية « الرد على المنطقيين » تقديمًا علميًا .

• وهناك موقف لمفكر إسلامي آخر ، يربو على موقف من ذكرناهم من فلاسفة الإسلام بالنسبة لمنطق أرسطو ، ونعنى به « أبا حامد الغزالي » فقد اعتبر هذا المنطق قانون العقل الذي لا يرد ، ومن ثم فإن الذي لا يقبله

« إما أن يكون غير فاهم له أو متعصباً ضده ، فإن كان الأول فليتهم عقله قبل أن يتهم المنطق ، وإن كان الثاني فيكون شأنه والحالة هذه كشأن من يعاف الدواء أو العسل لالذاته ولكن لأمر عرضي كوضعه في قارورة حجام مثلاً .
ويقرر الغزالي في هذا المقام أن الذين يرفضون المنطق بهذه الصورة - ويقصد الفقهاء والمحدثين من المتعصبين ضد تراث الأوائل عامة والمنطق الأرسطي خاصة - إنما يرفضونه لا لأنه خطأ في ذاته ، ولا لأنه خطر على العقيدة ويخشى منه المساس بها ، وإنما لأن مؤلفه رجل على غير الملة . أما كون المنطق غير مشتمل على الخطأ في ذاته فلا أنه لا يصطدم مع قوانين الفكر الأساسية ، ومتى وفي المستعملون له بما اشترطوه على أنفسهم من اصطلاحات فإن نتائج أبحاثهم ستسلم - حينئذ من الخطأ ، وإذا لم يوفوا ، فسيكون الخطأ حينئذ راجعاً لسوء التطبيق لا خطأ المنطق في ذاته . وأما عدم خطورة المنطق على العقيدة ، فلا أنه كالرياضة ، لا شأن له بشيء منها ، سواء كان ذلك على سبيل الإيجاب أم على سبيل النفي ، ومثله في هذه الحالة كمثل الميزان لا دخل له في حسن الموزون أو رداءته .

● ويصدر الغزالي في موقفه هذا عن إيمانه الراسخ بعموم العقل ، الذي يدرك المقاصد من الاصطلاحات المنطقية ، ومتى توصل إلى ذلك ، فإن ما يبدو بين اصطلاحاته واصطلاحات نظار المسلمين من مخالفة ، فإنها لا تتجاوز المخالفة الظاهرة ، دون المعاني والمقاصد ، وقد بين في كتابه « معيار العلم » أن النظر في العقليات لا يباين النظر في النقيضات من حيث الترتيب والشروط ، وإنما المخالفة في مآخذ المقدمات فقط . ومعنى ذلك أن صورة المنهج الذي يستعمله المستدل لا تختلف في العقليات عنها في الشرعيات ، وإنما الخلاف في المادة وحدها ، ولما كان الالتجاء إلى الفقه كمصدر لمادة المنهج المنطقي

الأرسطى ، قد يؤدى إلى الشك فى يقينية النتائج التى يصل إليها ، نظراً لأن الفقه لا يطلب فيه دىء وراء الظنيات ، فإن الغزالى ينبه على هذا فيقول : « لعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزدراء ينكر انحرافنا عن العادات فى تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكيف عن غلوائه فى طعنه وإزرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفى بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ، ليقس بحوله إلى ما هو معلوم عنده ، فيستقر المجهول فى نفسه ، فإذا كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله » .

• ويسير الغزالى إلى نهاية المطاف ، مؤمناً بصواب المنطق الأرسطى ، بدءاً من قسم المنطقيات فى كتابه المقاصد وانتهاء إلى مقدمة كتاب المستصطفى التى يقرر فيها أن من لم يأخذ بالمنطق فى بحثه فلا يوثق بعلمه ، بل ويقرر بوضوح أن المنطق هو المؤدى إلى تكميل النفس وسعادتها ، ذلك لأن فائدته ليست قاصرة على التوصل الى المجهول بواسطة المعلوم ، بل يدخل فيها أيضاً تمييز العلم عن الجهل ، وهذا يعنى تكميل النفس وسعادتها . كما يذكر كذلك أن من فوائد المنطق التخلص من حاكم الحس والهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة .

• ولكى يؤكد الغزالى يقين المنطق الأرسطى كطريق للاستدلال نراه يضاهاى بين اصطلاحاته واصطلاحات العلوم الإسلامية واللغوية ، لى ينتهى إلى أن المخالفة بين اصطلاحاته واصطلاحاتها لا تمثل مخالفة جوهرية ، فالمعرفة والعلم عند النحويين هما التصور والتصديق عند المنطقيين والموضوع والمحمول عند هؤلاء يقابله المبتدأ والخبر عند أولئك والمسند إليه والمسند

عند البلاغيين والمحكوم عليه والمحكوم به عند النقهاء وعند المتكلمين موصوفاً
وصفة ، والحد الأوسط في القياس المنطقي هو العلة عند الأصوليين .

• ولم يقف الغزالي عند هذا الحد من مزج المنطق بعلوم المسلمين ، بل
جاوز ذلك إلى استخراج أنماط لأشكال القياس المختلفة المحلية والشرطية
من آيات القرآن الكريم ، وسمى القياس المحلي بـ «ميران التعادل والقياس الشرطي
المتصل بنمط التلازم والمنصل بنمط التعادل» . وقدر جملاً محذوفة في
بعض المواضع مما يفيد السياق وقرر أن القرآن مبني على الحذف والإيجاز .
وكان عمله هذا في كتابه الصغير « القسطاس المستقيم » .

• ولكن . . هل لنا أن نتصور من مفكر إسلامي ممتاز مثل الغزالي
الملقب بحجة الإسلام وزين الدين أن يقف هذا الموقف من المنطق الأرسطي
مستهيئاً بمعارضة أغلب طوائف المفكرين الإسلاميين من فقهاء وأصوليين
وعلماء عقائد ، ألم يكن في موقفه هذا ما يخرج به على الرأي العام الإسلامي
إن صح هذا التعبير ؟ ثم إذا كان هذا حاله فكيف يستقيم مع نقده للفلاسفة
في كتابه الممتاز « تهاافت الفلاسفة » مع سابق علمه بأن المنطق مدخل إلى
الفلسفة ، ثم من ناحية أخرى هل ظل موقفه من المنطق كما هو ، وهو التأييد المطلق
حتى آخر حياته مع أنه أبدى في كتابه « المنقذ » عدم ثقته في الحس والعقل معاً ؟
كل هذه استفسارات تحتاج إلى إجابة ، ولم نثر مثلها عند حديثنا عن الكندي
والفارابي وابن سينا لأن مركز الغزالي الديني يخالف مركزهم ، ولأنهم من
من ناحية أخرى أعلنوا تأييدهم المطلق للفلسفة وعلومها ، بل للتراث اليوناني
والمشائي كله . وما كان منه مصطدم مع الدين حاولوا تأويل الدين
بما يتفق معه .

• ويبدو أن إحساس الغزالي بأنه حجة الإسلام قد حمّله على هذا الموقف ، إذ كان من الضروري لمثل من يرقى إلى هذا المستوى أن يكون موضوعياً في نظرته إلى الأمور ، ففي الوقت الذي أعلن فيه صواب المنطق الأرسطي على اعتباره أنه قاتون العقل الذي ليس قاصراً على أمة اليونان وحدها ، وإنما هو شركة بين الأفراد والجماعات والأمم والشعوب نراه يعمد إلى بيان تهافت الفلاسفة متخذاً من المنطق سلاحاً في عمله هذا ، وكأنه كان ينظر إلى الفلسفة من منظور غير الذي كان ينظر إليها منه فلاسفة الإسلام قبله ، فإذا كان هؤلاء يهدفون إلى تفلسف الدين بمعنى إخضاع الحقيقة الدينية للحقيقة الفلسفية ، فإنه كان يهدف إلى تدين الفلسفة بمعنى إخضاع الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية ، وهذا يتطلب منه أن يعرف ما عند القوم من علم حتى تكون أحكامه على هذه العلوم مطابقة للواقع ، ولذا نراه في كتابه «التهافت» ينعى على الفلاسفة الإسلاميين قبله ممثلين في كل من الفارابي وابن سينا، سوء استخدامهم لقضايا المنطق ، ولو أنهم أحسنوا استخدامه لكان لأبحاثهم نتائج غير التي وصلوا إليها . وإذن فالتمسك بالمنطق كمنهج للبحث إنما كان مبعثه الانتصار للدين . وعلى هذا فلا يعبأ بثورة الفقهاء ضد المنطق لأن حكمهم عليه لم يتجاوز الفتوى الشرعية ، وهي ليست بشيء في مثل هذا الموقف ، كما أن مناهج البحث التي أخذ بها النظائر لا تختلف عن المنهج المنطقي إلا في الاصطلاح ، ولا مشاحة فيه بين القوم .

• وقد كان الغزالي على حق حين تفادى الاصطدام بمشاعر المسلمين يوم اعتنق المنطق الأرسطي وألف فيه ، فقد عمد إلى وضع عناوين لمؤلفاته المنطقية لم تأخذ اسم المنطق ، بل أخذت أسماء مخالفة ، مثل معيار العلم ومحك النظر ومدارك العقول .

• ويظل الغزالي على موقفه هذا حتى آخر حياته ، وما لاحظته على المنطق الأرسطي من الناحية التطبيقية لا ينهض أن يكون حجة لمن يرى أنه قد هدمه ، فما صرح به في كتابه « المنقذ من الضلال » من أن هناك علتين ناشئتين عن تطبيق المنطق ، وهما : أولاً : قصور البرهان عن أن يصل بالإنسان إلى درجة اليقين حين يطبقه في الإلهيات ، وثانياً : أن من بنظر في المنطق فيستحسنه ويراه واضحاً قد يظن أن ما ينقل عنهم من الكفریات إنما يكون مؤيداً بالبراهين المنطقية فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الإلهية ، أقول : ان هذا التصريح في حد ذاته لا يكون دليلاً على أن الغزالي يريد هدم المنطق . وإنما معناه أن تساهل المنطقة عند تطبيق المنطق على المسائل الدينية وعدم وفائهم بالشروط التي أخذوها على أنفسهم هو السبب فيما يمكن أن يظهر من نتائج مخالفة ، وهذا أمر لا يتصل بالمنطق لذاته ، وإنما لأمر عرضي عند التطبيق والعلة الثانية كذلك (١) .

• وإلى هنا نكون قد انتهينا من عرض موقف أهم المؤيدين للمنطق الأرسطي في شرق الإمبراطورية الإسلامية غافلين ذكر أسماء كثيرة ، لضيق المقام ، ولأنه في ذكر الأهم منهم غنية عن سواهم ، والآن نرى موقف المؤيدين للمنطق في غرب الإمبراطورية الإسلامية .

يقرر مؤرخو الفلسفة الإسلامية أن حملة الغزالي على الفلاسفة كانت من الأسباب التي هيأت الظروف لانتقال الفلسفة الى بلاد الأندلس وشمال أفريقيا . وليس معنى هذا أن الغربيين لم يعرفوا الفلسفة وعلومها حتى هذا العهد ، وإنما عرفوها قبل ذلك بفضل الاتصال بين مشرق البلاد ومغربها .

(١) يرى بعض الباحثين أن الغزالي كان فاسلايين عهدين ، هدم لم يأخذ فيه جمهور المسلمين بمنطق أرسطو كنهج للبحث وهو العهد السابق عليه ، إذ كانت لهم مناهجهم الخاصة ، وعهد امتزج فيه المنطق الأرسطي بعلوم المسلمين تحت تأثيره .

• ومن الغريب أن يظهر التأييد للمنطق في بلاد المغرب أول ما يظهر على بدفتيه ومفكر ظاهري ، هو « ابن حزم » ولم يقف الأمر به عند مجرد التأييد للمنطق ، بل حاول جاهداً أن يعمل منه علماً شعبياً ، وذلك بتدليل ما صعب منه وتقريب اصطلاحاته من أفهام عامة الشعب . غير مكترث ولا عابئ بثورة الفقهاء ضد إدخال المنطق كمنهج للبحث في العلوم الشرعية والعقلية ، وقد احتوت مقدمة كتابه « التقریب لحد المنطق » على مناقشة حادة لمن يرى تحريم المنطق ، بدعوى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يشتغل به كما لم يشتغل به الصحابة والتابعون . وساق كثيراً من الأدلة على دحض شبهات المعارضين .

• على أن « ابن حزم » قد وقف عند كثير من قضايا المنطق وقفة التامل الفاحص فكانت لديه ملاحظات على بعض قضاياها ، وهي ملاحظات جديرة بالتقدير والاحترام ، منها عدم موافقته على ما ذهب إليه المناطقة قبله متابعة منهم لأرسطو واضع المنطق من أن التقابل بين القضيتين المتناقضتين أشد تبايناً من التقابل بين الكليتين المتقابلتين بالتضاد ، إذ رأى أن التقابل بين الأخيرتين أدخل في التباين من الأوليين . فأثبت بذلك أنه أعمق فكراً من السابقين عامة .

• وقد أولى « ابن حزم » الحس والمحسات عناية فائقة بحيث يستطيع الباحث النصف أن يقرر أنه كان واضحاً للبنات المنهج التجريبي ، وقد ساعدته دراساته للغة وظواهرها أن يستحدث مصطلحات تتفق مع الثقافة العربية الأصيلة ، وإن كان هذا الأمر قد أوقعه في نوع من التحكم لأنه أنكر القياس لا من حيث كونه عملية عقلية توصل إلى مجهول بواسطة مقدمتين يشتملان على حدود ثلاثة ، وإنما من حيث هو عنوان على موضوع ،

واختار لهذه العملية اسم « البرهان » اتساقاً مع منهجه الظاهري في إنكار القياس .

وعلى العموم يكاد يكون ابن حزم من بين علماء الظاهر هو الوحيد الذي وصل به الاهتمام بالمنطق إلى هذا الحد . وبالرغم من هذا الموقف المؤيد . المنبثق من دائرة المتمسكين بظاهر النصوص الشرعية ، الأمر الذي كان يسوغ لعدو المنطق الأرسطي اللدود « ابن تيمية » أن يدخل ابن حزم في عداد من تقدمهم وحل باللائمة عليهم ، إلا أننا لم نعثر عند ابن تيمية على نقد صريح أو ضمني لابن حزم ، ولا نعرف السبب الحقيقي وراء هذه الظاهرة ، وإن كان بعض الباحثين يرى أن ابن تيمية لم ير في كتاب ابن حزم خطراً على الفكر في بلاد الشرق ، كما يقرر بعضهم أن اهتمام ابن حزم بالحس والمحسات من حيث كونها أول منافذ المعرفة . قد لقي اهتماماً لدى ابن تيمية ، بحيث يعتبران مبشرين بالمنهج التجريبي . الأمر الذي جعل ابن تيمية يحترم ابن حزم إلى حد كبير .

• فإذا انتقلنا إلى دائرة الفلاسفة نلاحظ أنهم مؤيدون للمنطق على طول الخط ، فابن باجة يؤمن به أشد الإيمان كمنهج للتفكير السليم متى روعيت قواعده وعمم الذهن عن الخطأ ، ويؤلف فيه عدة مؤلفات ما يزال بعضها موجوداً حتى الآن في مكتبة الاسكوريال ، وإن كان ابن طفيل يذكر أن ابن ماجه قد اخترعته المنية قبل أن يظهر نفائس علمه ، ومن العلوم التي لم يتم كتابتها « علم المنطق » . ويذكر بعض المؤرخين أنه لو مد في أجله حتى أتم ما بدأه لكان له شأن بين الفلاسفة ، الذين يملكون زمام التوجيه الفكري على المستوى الإنساني كله .

• وأما ابن طفيل فيبدو أنه لم يخلف لنا سوى رسالة « حي بن يقظان »

أو « استمرار الحكمة المشرقة » واشتملت رسالته هذه على صفرها على منهجه في المعرفة وعلى الجانب النقدي من فلسفته . ولا يظهر منها أنه تعرض للمنطق ، وحيث أنه لم يظفر بشيء يمكن ملاحظته على السابقين في مجال المنطق فإن هذا يفيد ضمناً أنه كان راضياً عنه كل الرضا .

وفي نهاية حديثنا عن أيدوا المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي في شطره الغربي نطالع أبا الوليد بن رشد صاحب المدرسة المتميزة في تاريخ الفلسفة . ويرى بعض المؤرخين أنه كان شغوفاً بمنطق أرسطو إلى درجة جعلته يصرح بأنه مصدر السعادة للناس ، وأن سعادة الإنسان تقاس بمدى علمه بالمنطق ، ومن ثمراته أنه يسهل الطريقة الشاقة في الوصول إلى الحقيقة التي لا يصل إليها العامة ، بل بعض الخاصة إلا بالمنطق ، وقد ذكر في كتابه « فصل المقال » تساؤلاً عن حكم الاشتغال بالمنطق والفلسفة ، ثم قرر الإجابة . بل الوجوب مستنداً إلى بعض النصوص . ثم بين أن النظر في العلوم لا يمكن أن يكون إلا بآتم أنواع القياس وهو البرهان ، لذا يجب الاستعانة بعلم المنطق عند دراسة العلوم النظرية ، سواء في ذلك ما قاله من شاركنا في الاعتقاد — ويقصد بهم الفلاسفة الإسلاميين قبله — أو من لم يشاركنا من غير المسلمين من يونانيين وغيرهم .

• وإذن فالفكرة الأساسية عند ابن رشد بالنسبة للمنطق هي : الصواب المطلق لقضائاه ونتائجها ولا غرابة في ذلك ، لأن المنطق من وضع أرسطو ، وهو عند ابن رشد فوق درجات الكمال الإنساني عقلاً وفضلاً . ولو كان يقول بتعدد الآلهة لجعل أرسطو رب الأرباب كما يرى بعض المؤرخين ، بل ربما بالغ بعضهم حين قرر أن حب ابن رشد لأرسطو قد وصل به إلى درجة أنه لو قيل له أن المعلم الأول يرى اجتماع النقيضين لصدق هذا القول .

ويظهر بوضوح موقف ابن رشد من المنطق لمن بطالع كتابيه « فصل المتال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » حيث يقرر أن خير المناهج هو منهج الحكماء الذين يتخذون البرهان أساساً في استدلالاتهم ، وأما منهج من سواهم — ويقصد المتكلمين — فهو خطابي إقناعي جدلي ، لا يرقى الى اليقين .

• وقد ألف ابن رشد في المنطق . ويبدو أن تأليفه لم يتجاوز منجه العام في عمله العقلي . أى الشرح والإيضاح لكتب أرسطو . بحيث أصبح لـ « الشارح » مميّزاً له عمن عداه من المشائين . وقد ذكر المؤرخون له كتباً في المنطق هي : مختصر المنطق ، وهو كتاب نرى من عنوانه اختصار للشروح المطولة التي وضعها المشاؤون المتقدمون والمتأخرون . ثم كتاب الضروري في المنطق والنقولات الشرطية وشرح الفارابي وأرسطو في المنطق . وقد الفارابي في التحليلات الثانية لأرسطو .

• تلك كانت مواقف الفلاسفة الإسلاميين من المنطق في غرب العالم الإسلامي ، غايتها التأييد المطلق ، لأنه قانون عاصم للذهن من الوقوع في الخطأ ، وقد نال بعضهم من جراء الاشتغال بعلوم الفاسفة عامة — ومنها المنطق — الأذى والعنت ، ونكسب في حياته ، كما حدث لابن رشد ، ولكنه لم يعبأ بذلك ، تاركاً لمن يثيرون الأحقاد عليه ويحسون الرأي العام ضده — وهم الفقهاء — حكم التاريخ ، وحسبه أنه عن عمله هذا راض كل الرضا ، لأن سلطان أرسطو قد استولى على عقله وقلبه . ما بحيث أنساه مرارة ملاقاه من أذى .

• والآن سننتقل إلى بيان موقف المعارضين للمنطق قبل ابن تيمية ، وعلى أى أساس قامت معارضتهم ، وغرضنا من ذلك — كما سبق أن أشرنا —

هو وضع ابن تيمية في موضعه الصحيح من حيث الأصالة والتقاليد حين نقد المنطق الأرسطي .

المعارضون لمنطق أرسطو قبل ابن تيمية :

• عورض المنطق الارسطي منذ زمن مبكر في نطاق الفكر الإسلامى، ولو صح ما نقل عن الإمام الشافعى رضى الله عنه أنه قال : ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب واتباعهم لسان أرسطو - يريد بذلك الفكر الأرسطى عامة ومنطقه على وجه أخص - لكان هذا المفكر الإسلامى الممتاز هو أول من عارض المنطق ، وما لا شك فيه أن المنطق قد راج في عصره ، وأن اتخاذه كمنهاج للبحث لدى المسلمين قد توقعهم في الافتتان بالفلسفة عموما . ولما كان المسلمون في حاجة إلى منهج للبحث في العلم الشرعى « علم الفقه » فقد خشي الإمام عليهم من الجهل بذلك العلم فألف « الرسالة » التى تعتبر بحق في مقدمة الأعمال الفكرية عموما ، وأول كتاب فى الفكر الإسلامى ينم عن عبقرية صاحبه ، واعتبر هذا الإمام بوضعه علم أصول الفقه كأرسطو بالنسبة للمنطق وكانخيل بن أحمد بالنسبة للعروض ، يقول الفخر الرازى « واعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسططا ليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض » .

• وقد ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » أن الشافعى يعتبر بهذا العمل صاحب البداية لنشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام. وذلك من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية . ومن مظاهر التفكير العلى فى « الرسالة » الإتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ، ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم . ومنها أسلوب مؤلفها فى الحوار والجدل المشبع بصور التفكير الدقيق الخ .

• ولكن الذى يهدنا فى هذا المقام هو القول بأن هذا الإمام لم يقصد بعمله هذا وضع منهج للبحث عند المسلمين يقوم على أنقاض المنطق ، كما فعل ابن تيمية فيما بعد حين تناول فى كتابه الذى تقدمه قضايا المنطق الأرسطى بالنقض والمعارضة ليقيم مكانها منطقاً من نوع جديد، وإنما الذى عناه الإمام الشافعى هو ابتكار منهج يفيد الباحث حين يعرض للأمور الشرعية، بدلاً من اللجوء إلى منهج غريب عن البيئة الإسلامية ، وأما منهج البحث فى العلوم النظرية الاعتقادية فقد تمكن بوضعه علماء أصول الدين (الكلام) . ومن هنا نلاحظ أن علماء الأصول وعلماء الكلام قبل القرن الخامس، أى قبل دعوة الغزالى إلى مزج المنطق الأرسطى بعلوم المسلمين ، لم يأخذوا بشيء من منطق أرسطو ، وكانت لهم مناهج الخاصة التى تنسق مع طبيعة المباحث التى شغلوا أنفسهم بها . وقد ألف كل فريق فى من الأصوليين والكلاميين فى « علم الأصول » ولم يقف العلم عند النقطة التى تركه عندها الإمام الشافعى، ولكن تطور بشكل ملحوظ ، سواء كان ذلك فى ناحية الموضوعات أو فى ناحية المعالجة نفسها ، ومن الكتب المشهورة التى لها أثر بالغ الأهمية فى الدراسات الأصولية كتاب « تأسيس النظر » للدبوسى ثم كتاب البزدوى « كشف الأبرار » وهذان العالمان من الباحثين فى علم الفقه ، وقد أخذ هذا العلم طوراً جديداً حين ألف فيه أصحاب المذاهب الكلامية ، وقد كان لبعض علماء الأشاعرة دور بارز فى هذا السبيل .

• ثم أخذت معارضة المنطق طوراً جديداً على يد علماء الكلام قبل القرن الخامس ، فابن خلدون يذكر فى مقدمته أن المسلمين « لم يأخذوا بالأقيسة المنطقية لملاستها للعلوم النافسية البايئة للعقائد » كما أن النظر فى كتب كثير من المتكلمين الأوائل يرينا أنهم قد خرجوا فى أبحاثهم النظرية

على منطق أرسطو، كما أنهم ألفوا في ذلك كتباً فائمة برأسها كما فعل الباقلاني في كتابه « الدقائق » وابن النون في كتابه « الآراء والديانات » كما أن هناك كثيراً من النقول التي تبين أن الجبائي وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار ، وهم من منكري المعتزلة المتنازين قد ألفوا في نقد المنطق الأرسطي، يؤيد هذا أيضاً ما ورد في مناقشة أبي سعيد السيرافي لأبي بشر متى ابن يونس « فقد ذكر له أن أبا العباس الناشيء (المعروف بابن شير) قد نقد عليكم وتبع طريقكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال . ومازدم على قواكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم عن وهم^(١) .

• ولم يقتصر الموقف الرافض على دائرة الأصوليين والمتكلمين فحسب بل عارضه أيضاً المحدثون والفقهاء بل وبعض علماء الأدب واللغة ، وحجة الفقهاء والمحدثين أنه علم مستحدث في الملة ، وأنه ممزوج بالفلسفة التي هي مدخل إلى الكفر ، وقد عبر عن هذا الموقف تماماً قول بعضهم « من تمنطق فقد تزندق ، وكان لسان حالهم كان يردد ما ذكره ابن الصلاح حين استغنى في أمر الاشتغال بالمنطق والفلسفة ، من أن الفلسفة كفر والمنطق مدخل إليها والمدخل إلى الكفر كفر أيضاً . ولكن أديباً بارعاً كابن قتيبة يرى في مقدمته كتابه « أدب الكاتب » أن مراعاة قواعد المنطق وتطبيقها عند الكلام ، تعرقل الفكر وتشتته ، وكأنه والحالة هذه يقرر أن صاحب العقل الراجح والفضيلة السليمة يستغنى عنه كما أن الغني لا يستفيد منه ، وهذا ما رددته من بعده أبو البركات البغدادي في كتابه « المعتبر » .

• ولكن هذا الموقف في نظرنا لا ينهض أن يكون موقفاً علمياً يقوم على النظر والروية ، وخاصة موقف أصحاب الفتوى الشرعية من الفقهاء والحديثين ، لأن المقام مقام معارضة منهج بمنهج آخر يكون له من الكفاية الذاتية ما يجعل المطبقين له في غنى عن استعمال منهج آخر، لذا نرى أن موقف علماء أصول الفقه والكلام كان أجدر بالاحترام والتقدير، لأنهم وضعوا لهم منهاجاً خاصاً معارضين به المنطق الأرسطي . فالأصوليون لهم نظرة إلى الحد باعتبار أنه مبحث عام في المنطق تخالف نظرة المنطقيين له، فإذا كان الحد المنطقي هو المعرفة لماهية الشيء المعروف ، وأنه الجواب الصحيح الواقع في سؤال ما هو إذا أحاط بالمستول عنه ، فإنهم يكتفون بأن تكون الغاية من الحد هي « تمييز الحدود عما سواه » واعتبار هذه الغاية يعنى عدم توقف الحد على معرفة ذاتيات المعرفة، ومعرفة الذاتيات أمر عسير جداً - كما اعترف أرسطو وكما قرر ذلك الغزالي أيضاً - وإنما يكفي معرفة الخواص اللازمة التي تميز الحدود عن غيره .

• وما لاشك فيه أن الحد الأرسطي يقوم على أساس ميتافيزيقي ، ذلك لأن إيراد أقرب الذاتيات المشتركة بين المعرفة وغيره أولاً ثم إيراد المميز الذاتي ثانياً يقتضى بالضرورة معرفة الذاتى والعرضى والفرق بينهما ، الأمر الذى يحتم على المعرفة أن يكون على علم تام بسلسلة الكليات ودرجتها من حيث العموم والخصوص وطبيعتها من حيث الذاتية والعرضية ، كما أن الذاتى إما أن يكون قريباً من المعرفة وإما أن يكون بعيداً عنه ، وهذا البعد إما أن يكون بمرتبة واحدة أو اثنتين أو ثلاث ، كما أن العرضى إما أن يكون لازماً وإما أن يكون مفارقاً ، والتمييز بين الذاتى والعرضى اللازم مما يصعب دركه كما قرر كثير من المناطق ، وكل هذا من المباحث الميتافيزيقية .

• وقد صور ابن تيمية موقف نظار المسلمين من الحد بقوله « .. المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين الحدود وغيره ، كالاسم ليس فائدته تصوير الحدود وتعريف حقيقته ، وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ، ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم » .

• والحق أن هذه النظرة المتطورة إلى الحد إنما تقوم على أساس عملي براجماتي ، ذلك لأن نظرة المناطقة إلى الحد تعد معوقة ، ولا تيسر إلا لمن يعرف مـ تتكون ماهية الحدود ، كما أنها من ناحية أخرى لا تنطبق إلا على الحقائق المركبة . أى التى يكون لها جنس وفصل ، ولما كانت الحقائق العلمية من البسائط فقد حل هذا على أن النظرة العملية أكثر مرونة من النظرة الميتافيزيقية .

• وليس بين موقف الأصوليين من الحد وموقف الرواقيين أدنى تشابه إلا فى الظاهر فقط ؛ ذلك لأن الحد عند الرواقيين يقوم على فكرة الماهية الثابتة كما يرى « هاملان » وهذا يؤيد أن الأصوليين يختلفون تماماً فى نظرتهم إلى الحد عن الرواقيين ، مما يفيد ابتكارهم لهذه النظرة وأنهم اكتشفوها تحت تأثير الدراسات اللغوية ، مما كان له صلة بمنهج البحث الذى هم بصددده ،

• وكما اختلفت نظرة الأصوليين إلى الحد عن نظرة المنطقيين إليه اختلفت كذلك نظرتهم إلى القياس كطريق من طرق الاستدلال . وقد أطلق المتكلمون عليه اسم « قياس الغائب على الشاهد » وهو المسمى بقياس التمثيل عند المنطقيين ، ومما يؤكدها أن نتيجة هذا القياس عند جمهور المتكلمين والأصوليين المتقدمين تعتبر يقينية ، بينما تعتبر نتيجة التمثيل الأرسطى ظنية .

وحجتهم في ذلك أن إلحاق الفرع « المقيس » بالأصل « المقيس عليه » قائم على قانوني العلة والإطراد اللذين هما أساس الاستقراء العلمي بالمعنى الحديث ، وفي سبيل التحقق من يقينية التمثيل وضع الأصوليون طرقاً لإثبات العلة ، وهم بهذا من رواد المنطق الاستقرائي بالمعنى الحديث ، لأن طرقهم في إثبات العلة هي تماماً ما ذكره أصحاب المنطق الاستقرائي لتحقيق الفروض . ويجد الباحث في ثنايا بحثهم العلة وشروطها أساساً لكثير من مباحث المنطق التجريبي .

● وقد توسع المتكلمون في هذا القياس — قياس الغائب على الشاهد — ولم يقتصر الأمر عندهم على كون العلة هي الجامعة بين الأصل والفرع ، بل أضافوا إلى ذلك الجمع بالشرط والدليل والحد الحقيقية ، وكلها مباحث لم ترد على ألسنة الأصوليين فضلاً عن كونها ليست من مباحث المنطق الأرسطي . كما اخترعوا طرقاً أخرى للاستدلال ، كإنتاج المقدمات للنتائج والاستدلال بالمتناقض على المختلف عليه ، والسبر والتقسيم ، والإلزامات ، وما لا دليل عليه يجب نفيه . وهذه المناهج — كما نرى — وإن كانت مكررة أحياناً ومتداخلة أحياناً أخرى إلا أنها مبتكرة وليست متأثرة بالمنطق الأرسطي . وقد أطلق عليها المتأخرون من المتكلمين اسم « الطرق الضميمة » في مقابلة للمنطق ، وذلك بعد موقف الغزالي المشهور من المناداة بتطبيق المنطق على جميع المباحث النظرية ، وأخذه به على أنه قانون العقل العام الذي لا يرد . وبيان عدم الأساس لشيء منه بالدين نفيًا أو إثباتًا كما سبق أن ذكرنا .

● ونبغى أن نشير هنا إلى أن بعض مفكري الإسلام لم ينفوا عند مجرد رفض المنطق كطريق للبحث ، بل هاجوه مهاجمة شديدة وذلك بمهاجمة الأساس الذي قام عليه ، فوجهت إلى بعض قوانينه طعون ، مثل قانون

عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين ، ثم إلى قانون العلية . ولسنا بصدد فصل المقال في هذا الموقف ، ولكننا نعد فقط إلى بيان الاتجاه العام لبعض الدوائر الفكرية في نطاق العالم الإسلامي وموقفها من المنطق الأرسطي .

• وقبل أن ننتهي من حديثنا عن الموقف الرافض للمنطق أرسطو قبل ابن تيمية ينبغي أن نشير إلى شخصية هامة ، كان لها كبير الأثر على ابن تيمية في نقده للمنطق ، ونعني بها : « أبا البركات البغدادي » فقد اشتمل كتابه « المعتبر » على نقد صريح للمشائية عامة والمنطق على وجه الخصوص ، وأبان في هذا الكتاب عن عبقرية نادرة المثال في نقد المسائل بعين الاعتبار ، وقد أثر هذا الكتاب إلى حد بعيد في نقد ابن تيمية للمنطق ، مما يجعلنا نقرر أنه فتح الباب أمامه بحيث كانت مهمته أقل صعوبة وكان أيضاً لمباحث الأصوليين والمتكلمين أثر لدى ابن تيمية ، ولكن هذا لن يعفينا من القول بأن الرجل كان له كثير من المواقف الممتازة التي خبر فيها المسائل بعقله ، وسنبين هذا بوضوح في تعالقنا على هذا الكتاب .

دراسة تحليلية للكتاب

• يبدأ ابن تيمية كتابه بفكرة سبقه إليها أبو البركات البغدادي وهي قوله « إن المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد » ثم بين السبب في فساد المنطق ، وهو بناؤه على الإلهيات التي كانت أقوالهم فيها فاسدة . ثم أتبع ذلك ببيان الغرض من المنطق كما قرره المناطقة ، مع تلخيص أهم مباحثه من أنواع الحدود والأقيسة ، وتقسيم العلم إلى تصور وتصديق ، وكل منهما إما بدهي وإما نظري ، والنظري منهما لا بدله من طريق ينال به فالتصور النظري لا ينال إلا بالحد ، أو بمعنى إيجابي : الحد هو طريق التصور ،

والتصديق النظرى لا بنال إلا بالقياس ، أو القياس هو طريق التصديق النظرى . ومن هنا حدد ابن تيمية موقفه النقدى بإزاء هذين المصطلحين : التصور والتصديق ، كل منهما فى مقامين أحدهما سالب والآخر موجب ، فلسان حال المنطقة يقرر أن التصورات لا تنال الا بالحد . وهذا مقام سالب ، وهم لم يقدموا دليلاً على صحة هذا القول ، لأنه لبس بدهياً حتى لا يطالبوا بتقديم الدليل . وينتهى من هذه المسألة الى أنهم اذا كانوا بنوا قولهم هذا على غير علم بالدليل ، فيكونون والحالة هذه — قد وضعوا أساساً للقول بلا علم واذن فكيف يستقيم أن يكون هذا أساساً لعلم الميزان . والحق أن المنطقيين فى هذا المقام لم يكونوا بإزاء سوق قضية نظرية حتى يطالبهم ابن تيمية بالدليل . وانما هم بصدد تحديد مصطلح يقوم عليه البناء الفكرى لمنهجهم ، ومن المعلوم أن العبارات الاصطلاحية من قبيل المسلمات التى لا يطلب عليها دليل .

● وقد عد ابن تيمية هذا القول ضمن إحدى عشرة حجة ساقها لهدم هذا المقام ، وقد صور الحجة الثانية بقوله : إذا كان الحد هو قول الحاد ، فإما أن يكون عرف المحدود بمحد آخر ، أو يكون قد عرفه بغير حد . فإن كان الأول فالكلام فى الحد الثانى كالكلام فى الحد الأول فإما أن يدور أو يتسلسل وكلاهما باطل ، وإن كان الثانى فتكون قضيتهم منقوضة . والواضح أن هذه الحجة جدلية وليست برهانية ، لأن المنطقة لن يألوا جهداً فى الرد عليها بقولهم : لا دور ولا تسلسل فى الأول — كما قرر ابن تيمية — لأنهم — أى المنطقة — يرون أن النظرى من أن ألفاظ الحد لا بد أن ينتهى الى البدهى ومعرفة المحدود بغير حد لا يتصور إلا فى البدهيات ، والكلام هنا فى التصورات

النظرية ، كما أن التصور اذا عرف بغير الحد يكون من قبيل التصورات
البدئية لا النظرية .

• وبقية الحجج التي ساقها ابن تيمية في هذا المقام هي من قبيل الحجج
الجدلية أيضاً ، لأنها في أغلبها يمكن الرد عليها ، كما أنها من ناحية أخرى موجهة
ضد اصطلاحات لامشاحة فيها كما يقال ، ويبدو أنه كانت مهمته أن يبين أن
اصطلاحاتهم كانت قائمة في أغلب المواقف على التحكم ، وبهذا تنتفي دعواهم التي
يذهبون فيها إلى أن المنطق قانون عقلي عام . يدل على ذلك ما ذكره في الحجة
السادسة من أن جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف (الذاتيات)
وبعضها خارجة عنه (العرضيات) لا يعود إلى أمر حقيقي وإنما يرجع ذلك
إلى مراد المتكلم ، وهذه الحجة قد تأثر فيها بأبي البركات البغدادي ، الذي
يرى أن الذاتيات والعرضيات من الأمور النسبية ، وليست حقائق ثابتة .

• وأما المقام الموجب في الحدود والتصورات فقد اعتمد فيه ابن تيمية
على ما يراه النظائر في الحدود ، فأورد شذرات من أقوالهم فيها ، وغايتهم منها ،
مبيناً الفرق بينهم وبين المناطق ، بحيث يذهبون إلى أن الغاية من الحد ليست
الكشف من ماهية الحدود كما يرى المناطق ، وإنما الغاية منه تمييز الحدود
عما سواه ، وفائدة الحد حينئذ كالاسم تماماً ، فإذا كان الاسم يفيد تمييز
المسمى عن غيره فقط ، فكذلك التعريف يفيد تمييز المعرف عن غيره . وهذا
ما ذهب المحققون من جميع الدوائر الفكرية الإسلامية ، سواء في ذلك المعتزلة
والأشعرية والكرامية والشيعة . وضابطهم في ذلك : أن الاطراد والانعكاس
من شرائط الحد ، لأنه لا يتحقق كون الحد مميزاً للحدود عن سواه إلا بهذا
الشرط ، فالطراد هو تحقق الحدود مع تحقق الحد والعكس هو انتفاء الحدود
مع انتفاء الحد وتطبيق هذا الشرط يمكن أن نعرف الحدود الصحيحة من

غيرها ، فإذا قلنا في تعريف الإنسان أنه « الآكل » لم يصح ذلك لعدم طرده إذ ليس كل آكل إنساناً ، وإذا قلنا في تعريف العلم إنه « كل معرفة حادثة » لم يصح ذلك أيضاً لعدم انعكاسه ، لأن هناك علماً ليس حادثاً هو علم الباري سبحانه وتعالى . وأما ما يطرد وينعكس ففي مثل قولنا في تعريف الإنسان إنه المفكر لأنه مطرد منعكس بمعنى أنه كلما وجدت الإنسانية وجد التفكير والعكس صحيح ، وكلما ارتفعت الإنسانية ارتفع التفكير والعكس صحيح أيضاً .

• وقد يقال أن هذا تعريف بالخاصة أو بالذاتى المميز على رأى من يرى أن التفكير بمعنى النطق ، والمناطقة يعترفون بهذا التعريف ولكن عندهم من قبيل التعريف بالرسم الناقص ، والفرق بينهم حينئذ وبين الذين يرضون ابن تيمية فيعتنق مذهبهم في الحد إنما هو فرق اعتبارى فقط ، والحق أن هذا صحيح ، ولكن المناطقة يجعلون هذا التعريف في الدرجة الثالثة ، أى أنه ليس تعريفاً حقيقياً ، أما المتكلمون فيعتبرونه تعريفاً في الدرجة الأولى وهذا الخلاف مبنى على اختلافهم في الغاية من الحدود . وكأن المناطقة هنا يعترفون صراحة بأن النوع الأول من الحدود — وهو الحد الحقيقى متعذر أو متعسر ، كما صرح بذلك أرسطو ، وكما ذكر ذلك الغزالي أيضاً ، الأمر الذى سوغ للمتكلمين أن يبتعدوا عن النظرة المثالية للحدود لأنها ليست عملية ، من هنا ارتضوا للحدود أن تكون مميزة فقط ، وهذا الموقف هو الذى يستحسنه ابن تيمية ، وفي هذا المقام يورد ما ذكره الغزالي في كتابه « معيار العلم » عن تعذر الحدود الحقيقية أو تعسرها .

• ويبين ابن تيمية عن عبقرية نادرة حين ينقض ما شرطه المناطقة في الحدود الحقيقية من ضرورة إيراد الجنس القريب ، وهو ما ساقه الغزالي (٣٢ — الرد على المنطقيين)

في معرض استعصاء الحدود الحقيقية وهو المبحث الذى ذكر تحت اسم « ماثرات الغلط فى الحدود » والمطابقة يقولون : أى ضمان للمعريف فى ألا بغفل عن الجنس القريب فى أخذ جنساً على أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ؟ كما أن الذاتى من الفصول قد يشتبه باللازم الذى لا يفارق فى الوجود والوهم ؟ إلخ . يقرر ابن تيمية هنا أن ما شرطه المنطقة من لزوم أخذ الجنس القريب فى التعريف إنما هو أمر اصطلاحى فقط ذلك لأنه إذا أخذ البعيد بدلاً عنه أو لم يذكر أصلاً فإن الفصل يدل عليه بالتضمن أو الالتزام ، فالناطق عندهم — أى المنطقة — يدل على الحيوان ، كما يدل لفظ « المسكر » على الشراب ، وكما يدل الجنس على جنس أعم منه ، كدلالة الحيوان على « الجسمية » . والمنطقة إن اكتفوا بالدلالة كان ذكر الفصل كافياً ، لأنه يدل على التمييز بالمطابقة وعلى المشترك بالتضمن أو الالتزام ، وبهذا ينتقض ما شرطوه من ضرورة إيراد الجنس القريب فى الحدود الحقيقية .

• ويلاحظ من ناحية أخرى أن شرطهم هذا يؤدى إلى أنهم متعسكون بناحية صورية لفظية وهذا يناقض مبدأهم الذى يرى أن المنطقى ليس له شغل بالألفاظ إلا من حيث اشتغالها على المعانى ؛ أى أن المعانى هى المقصودة فى المنطق وإذا كان الأمر كذلك ، فإن المعنى إذا تضمن فى لفظ دل عليه وعلى معنى آخر بالمطابقة لا يلزم حينئذ أن يؤتى له بلفظ ليدل عليه بالمطابقة ، وإلا أصبح الأمر مراعى فيه الألفاظ لذاتها ، وفى هذا مناقضة صريحة لعدم عناية المنطق بالألفاظ لذاتها .

وأما ما ذكره المنطقة من الاشتباه بين المميز الذاتى واللازم العرضى ، الأمر الذى يحمل من يتعرض للتعريف أن يتنبه له حتى لا يشتبه عليه الأمر ، فإن تيمية يبين خطأهم هنا أيضاً ، ذلك لأن التفرقة عندهم تفرقة صناعية

ولا تقوم على أساس عقلي ، فهي تحكيمية ، كما أنها من ناحية أخرى تفرق بين التماثلين ، ويترتب على هذا أن يكون الفرق بين الحقائق قائماً على أمر وضعي اصطلاحى ، ولا شك أن ما سموه « ذاتياً » للماهية « ولازماً » لها ليس بينهما فرق على الإطلاق لا فى الذهن ولا فى الخارج ، وإنما هى فروق اعتبارية فقط تتبع الوضع واختيار الواضع .

• وفيما يشترطه المناطقة على أنفسهم من ضرورة إيراد جميع الفصول الذاتية ، فيرى ابن تيمية أن هذا تطويل لا معنى له ؛ شأنه شأن الجنس مع الفصل ، وأولى من هذا ما ذكره المتكلمون فى هذا المقام حيث ذهبوا إلى أنه لا يجوز الجمع بين وصفين متساويين فى العموم والخصوص فمثلاً : يكتفى هؤلاء فى تعريف الحيوان بذكر الجسمية النامية الحساسة أو المتحركة ولا يجمعون بين الوصفين الأخيرين لأشهما متساويان ، أما المناطقة فيشترطون ذكرها وهذا منهم تحكم ظاهر لا معنى له .

• وينتهى ابن تيمية إلى أنهم لم يصدروا فى آرائهم عن حقيقة مقررة وإنما هو مجرد الوضع والاصطلاح ، وفى كثير منه مخالفة لصريح العقل ، كما يننا ذلك من قبل ، وقد تتعارض اصطلاحاتهم أحياناً مع مبادئهم التى قام عليها هذا العلم ، كما أنهم من ناحية أخرى يخالفون الفطرة ، وذلك بجبرهم على العقل حين يفكر ، ويتجلى هذا فى اصطلاحاتهم التى لا تتفق مع صريح العقل ، ومع هذا يدعون أن علمهم ذو قواعد متى روعيت عصمت الذهن عن الخطأ فى الفكر ، وأن المنطق هو ميزان العلوم العقلية .

• لم يقف ابن تيمية عند هذا الحد ، بل ساق الأثلة على كذب ما يذهب إليه المناطقة حين يزعمون أن الحدود تفيد تصوير الحقائق . منها :

أن الحد هو مجرد قول الحاد ودعواه ، فإذا أخبر بالحد أمام مستمع ، فإما أن يكون عالماً بصدق هذا الخبر قبل الاستماع إليه وإما أن يكون غير عالم ، فإن كان الأول لم يستفد بذكر الحد عالماً جديداً ، وإن كان الثاني لم يستفد عالماً بل ظناً لأن قوله لم يقم عليه دليله ، كما أن القائل ليس من ذوى العصمة . وهذه الحجة مبنية على أن الحد هو جملة الإخبار عن الحدود ، فإذا اعترض على ذلك بكونه هو المفرد المقيّد — وهذا أحد اصطلاحاتهم — فيمكن الرد حينئذ بأن هذا القيد (أى الفصل المميز كالناطق في قولنا حيوان ناطق في تعريف الإنسان) إن كان مراداً به الإخبار مع التقييد فيكون الحد مركباً من جملة هي الجنس والفصل ، وإن أريد به مجرد التقييد دون الإخبار فيكون الكلام ناقصاً لا يحسن السكوت عليه ، كيف هذا والمخاطب بالحد لا يطلب شيئاً وراء ذكر الحد إذا كان على طريقة الإخبار ؟ فدل هذا على أن الحد جملة خبرية ومن ناحية أخرى فإن الإخبار بالمفرد — حتى ولو كان مقيداً — لا يفيد .

• ومن الحجج التي ساقها ابن تيمية أيضاً كدليل على بطلان إفادة الحدود التصور ، أن المناطقة أنفسهم يعترفون بأن الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل ، بل يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة ، وهذا يفيد أن المستمع للحد قد لا يعرف الحدود به لأنه لم يعرف صحة الحد إلا بقوله ، وقوله هذا محتمل للصدق والمكذب ولا يفيد الحد التصور إلا إذا كان الحاد صادقاً في قوله ، ولا يصدق في قوله إلا إذا أقام الدليل عليه ، وإذا فرضنا تصديق المستمع للحاد فتصديقه هذا ليس من مجرد استماع الحد ، بل يرجع إلى أنه تصوره بنفسه أي بدون حد ، وقد عبر ابن تيمية عن هذا المعنى بقوله « إن تصور الحدود

بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق الحاد ، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر وإذن فلا يعلم الحدود بالحد .

• ولم ينس ابن تيمية دوره في هذا المقام كفكر مسلم بفار على ترائمه ، ضد من يحاول النيل منه فيقرر في هذا المقام أن المناطقة يعظمون من شأن الحدود ويزعمون أنها هي وحدها التي توصل إلى « كنه » الشيء و« حقيقته » ويجعلونها أساس العلم كله ، فكأن العلم عندهم قام على أساس ظني ، وهم في نفس الوقت يردون خبر الآحاد في الأحاديث ، بناء على دعواهم أنه لا يفيد اليقين وإنما يفيد الظن ، مع أن خبر الآحاد قد يقترن بالأثلة الحسية التي ترفعه إلى درجة اليقين . فتفضيل الحد على خبر الآحاد مع اشتغال الأخير على قرائن تقوية — كما ذكرنا — يفيد تحكيمهم .

• ولعل أخطر الحجج التي ساقها ابن تيمية في هذا المقام هي التي يرى فيها أن الحد لو كان يفيد تصور الحدود ، لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد ، لأنه دليل التصور وكاشفه كما يزعم المناطقة ، ومن الممتنع أن نعرف صحة الحدود قبل العلم بصحة الحد ، والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالحدود فهذا دور باطل ، نشأ من فساد قول المناطقة إن الحد يفيد تصور الحدود .

• ويقرب من هذه الحجة ما ذكره في الحجة الرابعة وهي التي يقرر فيها أن المنطقيين يوردون في الحد الصفات التي يطلقون عليها « الذاتية » فإن لم يعلم المستمع للحد أن الحدود موصوف بتلك الأوصاف امتنع أن يتصوره إذ كيف يتصور شيئاً مجهله ، وإن علم ذلك دل على عدم توقف التصور على الحد .

وبقية الحجج التي ساقها لا تخرج عما ذكرنا لأنه يبين فيها تحكيم المناطقة الذي لم يقم على أساس عقلي .

• وابن تيمية في هذين المقامين — السالب والموجب في الحدود والتصورات — قد استفاد إلى حد ما من المتكلمين ، كما ظهرت على أفكاره مسحة رواقية وشككية ، أما الأول فظهر أثرهم في نقده للماهية ووجودها ، وأما الشكك فظهر أثرهم في كثير من الحجج التي ألزم فيها المناطقة الدور أو التسلسل وليس معنى هذا أن ابن تيمية كان مقلداً في كل شيء ، وإنما نفي أنه بجانب هذا الأثر كان له عبقرية النافذة إلى بواطن الأمور ، وفي الحجتين الثالثة والرابعة اللتين ذكرناهما في المقام الموجب ما يؤكد هذا .

• ويفهم مما ذكرنا أن ابن تيمية يؤثر طريقة المتكلمين في الحدود ، وقد عرف الحد بأنه « تفصيل ما عليه الاسم بالأجمال » وهذا التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات وهذا يفيد أن ألفاظ الحد لا تقيد تصور المحدود كما يدعى المناطقة ، لكنها تفيد من يغفل عما تدل عليه . وفائدة الحدود حينئذ كفاءة الأسماء ، فكما أن الأسماء لا تفيد تصور التسميات فكذلك الحدود ، ولم يغفل ابن تيمية في هذا المقام أن يبين طريقة اقتناص الحدود في مقابلة الطريقة الأرسطية ، فإذا كان أرسطو يرى أن الحدود تقتنص بالتحليل والتركيب ، فإن ابن تيمية يرى أن الحدود تقتنص بإيراد الوصف اللازم طرناً وعكساً ، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتقاؤه .

• وبصرح ابن تيمية في هذا المقام بما يؤكد أنه ينظر إلى الحدود نظرة لغوية بعيدة عن النظرة الميتافيزيقية التي نظر بها المنطقيون إلى الحدود . فيقرر أن الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات ، كما إذا قيل حد

الأرض من الجانب القبلى كذا ومن الجانب الشرقى كذا ، وخذ الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه ، فيتقيد بإدخال الحدود جميعه — أى جميع ما يطلق عليه الحد ، ويخرج ما ليس منه ، وهذا هو المعبر عنه بالجمع والمنع .

• وإذن فما يسعى إليه المنطقيون من إفادة الحدود للجمع والمنع ليس معترضاً عليه من قبل ابن تيمية ، ولكن الخلاف بينه وبينهم فى مسألة إفادة الحد والغاية منه . ويفيد هذا الحد اللغوى فى كثير من المواضع عند التطبيق ، وذلك مثل غريب القرآن والحديث وغيرها ، بل تفسير النصوص عموماً . ويعتبر ابن تيمية فى هذا المقام سلفاً لكثير من أصحاب الاتجاه اللفظى فى دراسة الحدود فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة من أمثال جون استيوارت مل وبرتراند رسل وجونسون .

• وإلى هنا ننتهى من تحليل موقف ابن تيمية من الحد المنطقى ، وسنحاول الآن أن نحلل موقفه من القياس .
• وكلام ابن تيمية عن القياس فى مقامين : المقام السالب والمقام الموجب : أما الأول فهو قولهم : لا تنال التصديقات إلا بالقياس ، وأما الثانى فقولهم : الأقيسة هى طريق التصديقات ، والمراد بالتصديقات هنا التصديقات النظرية لا البديهية .

ه فى المقام السالب ، لم يفعل ابن تيمية معهم فى القياس مثل ما فعل معهم فى الحد ، فهناك وجه إليهم إحدى عشرة حجة ، أما هنا فساق كلامه دون تنظيم أو ترتيب ، وعلى كل فسنسير معه محللين مواقفهم فى هذا المقام . وأول شيء يطالعنا به هو ما ذكره قبلنا فى الحدود ، فقرر أن قولهم هذا قضية

سالبة ، ولم يذكروا عليه دليلاً ، وليس معلوماً بالبداهة فصاروا قائلين بغير علم ، ثم أخذ من إقرارهم بأن التصديق منه ماهو بدهى ومنه ماهو نظرى رداً عليهم من ناحية نسبية البدهى والنظرى ، لتفاوت الناس فى قوى الأذهان . والحق أن هذا الرد غير وارد على كلام المناطقة ، لأنهم قد يقولون ، إن القياس طريق التصديق النظرى بغض النظر عن اختصاصه بشخص أو بفئة ، فكل من لم يبدئه أمراً تصديقاً فالقياس طريقه إلى هذا التصديق ، ومعلوم أن الأمر البدهى لا يطلب عليه دليل ، من ثم نرى أن هذه الحجة غير قوية .

• ومن غير مناسبة أو انسجام بين الكلام ينتقل ابن تيمية فجأة إلى إبطال منع احتجاج المناطقة بالمجربات والحسيات والحدسيات ، وكلامه فى هذا المقام جيد ، وغايته الانتصار المنهج الحسى من جهة ومن جهة أخرى تأمين منهج المحدثين والفقهاء فى الاعتماد على الحديث المتواتر كمصدر تبنى عليه الأحكام الشرعية ، وهو فى هذا المقام يكشف عن عبقرية فذة فى حديثه عن الحس وأدواته ويمزج أبحاثه المنطقية بمباحث فى خصائص الحواس وطبيعة المعرفة عن طريق كل واحد منها ، ثم يبين حكم انكار المتواترات ويربط المنكرين لها بالمحدين ، لأن من ينكر المتواترات يؤديه انكاره إلى رد معجزات الرسل والأنبياء وهذا يستلزم عدم تصديقهم فى دعوى الرسالة ، وبصور موقف هؤلاء بقوله : « يقول أحدهم - عن المعجزة مثلاً - هذا لم يتواتر عندى فلا يقوم به الحجة على » فيقال له : اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك العلم ، ويسوق هنا قضية واضحة تفهم هؤلاء المنكرين هى : أن عدم علمهم بالمتواترات ليس علماً بعدمها . كما أن عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود ، وشأنهم والحالة هذه كشأن من قال الله تعالى فيهم « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه » .

• ولعل أخطر ما وجهه ابن تيمية إلى المناطقة في هذا المقام هو ما ذكره في بطلان دعواهم أنه لا بد في القياس البرهاني من قضية كلية فقال : « إذا كان لا بد في كل ما يسمونه برهاناً من قضية كلية ، فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية - أى بكونها كلية - والا فتي جوزنا ألا تكون كذلك جاز أن تكون جزئية ، ويمكن حينئذ أن يقال : العلم بتلك القضية ان كان بدهياً أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بدهياً من باب أولى ، وان كان نظرياً أفضى الى الدور المعنى أو التسلسل في امور متناهية وهذا باطل » .

• وينتهى إلى هذه النتيجة المحددة وهى أنه « ما من قضية من القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان إلا والعلم بالنتيجة حاصل بدون توسط البرهان الذى هو المقدمة الكلية - ، بل هو الواقع . وما لا شك فيه أن هذا نقض لشكل القياس من أساسه ، لأن المناطقة يرون أن أظهر الأشكال هو الشكل الأول ، لأن الإنتاج فيه طبعى ، ولا بد من اشتماله على ثلاثة حدود فى مقدمتين احداهما - وهى الكبرى - كلية ، وعندهم لا يحصل الإنتاج من مقدمة واحدة ، وما يرى فى الظاهر كذلك يطلقون عليه اسم « المضمَر » أى الذى حذف إحدى مقدمتيه ، ويظهر هذا بإيراد الصورة المقابلة فيطلقون على القياس الذى تعددت مقدماته بحيث زادت على اثنتين اسم « القياس المركب » . فإطلاق الاضمار على ما حذف منه إحدى مقدمتيه والتركيب على ما زاد على اثنتين يدل على أنهم متشبهون بشكل القياس بحيث يقوم أساساً على حدود ثلاثة متضمنة فى مقدمتين احداهما قضية كلية حتى يلزم صدق الإنتاج .

• ولقد أبان ابن تيمية فى هذا المقام أن القضية الكلية - مع التسليم

بكونها ضرورية لصحة الانتاج - لاتعلم إلا بقياس التمثيل المفيد للظن عندهم ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك علوماً لا تقتصر إلى البرهان وإلا فكيف نفسر علمنا بالقضية الكتابية بالتمثيل وفي هذا ما يدل على أنهم رجعوا إلى اليقين عن طريق الظن ، وهذا ما لم يقل به أحداً من العقلاء .

• ويقرر ابن تيمية مساواة قياس التمثيل لقياس الشمول من حيث النتيجة ، واختلافهما باليقين والظن إنما هو بحسب المواد فقط ، فالمادة إن كانت يقينية في أحدهما فلا بد أن تكون كذلك في الآخر . يدل على ذلك أن الحد الأوسط في قياس الشمول هو المسمى علة في قياس التمثيل ، والمذاتيون يعرفون بأنه علة الإنتاج ، وقد يأخذ عند من يستعمل التمثيل أسماء أخرى مثل « المناط » و « الجامع » و « المقتضى » . فإذا قلنا مثلاً : كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، فيكون الاسكار هو الحد الوسط الذي يعطى حكم الأكبر للأصغر ، وحينئذ يمكن أن يقال أيضاً : النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب ، بجامع ما يشتركان فيه من « الاسكار » وهو مناط التحريم في الأصل . ووجوده في الزرع يؤكد إسقاط حكم الأصل عليه . فما يتقرر به أن كل مسكر حرام ، يتقرر به أيضاً أن السكر مناط التحريم بطريق الأولى ، بل إن هذا التقرير في قياس التمثيل أسهل لشهادة الأصل له بالتحريم .

• ويرد ابن تيمية في هذا المقام على من يرى أن القياس — قياس التمثيل — لا يستعمل في العقليات ، بل في الشرعيات ، وحجته في ذلك ما ذكر قبلاً من أن الوصف المشترك — يستوى في ذلك الحد الأوسط في قياس الشمول والوصف الجامع أو العلة في قياس التمثيل — متى ثبت أنه مستلزم للحكم كان هذا دليلاً في جميع العلوم ، وكذلك الحال فيما إذا ثبت أنه ليس

بين الفرع والأصل فرق مؤثر ، وهذا كله يثبت أنه حيث يستدل بقياس الشمول يستدل أيضاً بقياس التمثيل ، لافرق في ذلك بين طبيعة العلوم ، عقلية كانت أو شرعية وهذا ما قرره جمهور النظار فإنهم كانوا يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان الوصف المشترك مستلزماً للحكم .

• ويكشف ابن تيمية عن طبيعة كل من قياس الشمول وقياس التمثيل من حيث أنهما طريقان للاستدلال ، وبوازن بينهما وينتهى إلى أن قياس التمثيل هو ألصق بالطريقة دون قياس الشمول . وبين طم المنطقة حين يعمدون إلى إثبات ظنية قياس التمثيل بإيراد مادة بعينها يصاغ منها هذا القياس كقولهم : السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الانسان ، ثم يوردون عليه ما يختص به لخصوص المادة . وهنا يرى ابن تيمية أننا لو جعلنا هذه المادة مصدراً لقياس الشمول فقلنا : السماء مؤلفة وكل مؤلف حادث ، لورد عليه ما يرد على قياس التمثيل .

• ويقيم ابن تيمية الأدلة القوية على بطلان دعواهم أن الرهان يفيد اليقين ، ويقرر أن واجب الوجود والعقول والبسائط لا تعلم ببرهانهم .

• وإذا كان المنطقة يحصرون طرق المعرفة أو الاستدلال في قياس الشمول والاستقراء وقياس التمثيل مع الاختلاف بين النتائج ، فإن ابن تيمية لم يرتض هذا الموقف ، وخطأهم فيه وأقام على ذلك كثيراً من الأدلة ، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالجانب البنائي لطرق الاستدلال عند ابن تيمية ، وهذا نقض لشكل المنطق في مقام الاستدلال ، وهو أهم جوانبه . فالمنطقة يزعمون أن طرق الاستدلال محصورة في هذه الثلاثة ، ويقولون إن القياس استدلال هابط ، أى استدلال بالأعم على ما هو أقل منه عموماً أو المساوى ، وأن الاستقراء استدلال صاعد ، لأن النكر فيه يصعد من الحكم على بعض

الأفراد إلى الحكم على كلها أو مجموعها ، وأما التمثيل فهو استبدال بأحد المتماثلين على الآخر لوجود العلة بينهما ، فإذا نقص ابن تيمية هذا الحصر وذلك بإيراد طرق أخرى للاستدلال فإنه يكون قد أتى على المنطق من ناحية صورته ، فضلا عن محاولاته الأخرى التي نقض التزام المنطقيين بمقدمتين للقياس دون زيادة أو نقص ، ثم تفرقتهم الصناعية بين المتماثلين حين يزعمون أن قياس الشمول مفيد لليقين بينما يكون قياس التمثيل مفيداً للظن .

ونتساءل في هذا المقام : ما هي طرق الاستدلال التي أضافها ابن تيمية واعتبرها نقضاً للحصر كما ذكرنا ؟ وهنا يجيبنا ابن تيمية مرتين : كراً في إجابته على الطرق التي استعملها الأنبياء صلوات الله عليهم في حجاج أقوامهم ، فقد استعملوا « قياس الأولى » ولم يستعملوا قياس الشمول ولا قياس التمثيل ، لأن الحق سبحانه وتعالى لا يجتمع هو وغيره في كلى يستوى أفرادها ، كما أنه لا مثيل له ، بل إن ما ثبت لغيره من كمال يثبت له من باب أولى ، وما تنزه عنه غيره من صفات النقص فتنزّهه عنها من باب أولى أيضاً .

• وهذا المنهج قد استعمله القرآن الكريم في كثير من مسائل العقيدة كوجوده سبحانه ووحدانيته وعلمه وقدرته . وإمكان المعاد ، من ذلك قوله تعالى في شأن المعاد : « قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحْيِيهَا الذي أنشأها أول مرة » فإن هذه الآية تفيد أن الذي خلق الإنسان ابتداءً دون مثال سابق أولى به أن يعيد تكوينه مرة أخرى بالبعث . ويشير إلى هذا قوله تعالى : « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » فإن الأهونية تفيد الأولوية في الاعادة .

• ولكن أليس من الممكن أن تصاغ مادة قياس الأولى في شكل قياس شمولي يتألف من مقدمتين وثلاثة حدود فيكون الفرق حينئذ منصّباً

على الشكل لا على الحركة العقلية التي تتخذ في الاستدلال؟ والحق أن هذا صحيح، لأنه يمكن أن نقول: الله خلق الإنسان إبتداءً بقدرته وكل من كان كذلك فهو قادر على إعادته. فالله قادر على إعادته، والاعادة أولى من الخلق ابتداءً ولكن ابن تيمية لم يلاحظ شكل القياس حين أراد النتيجة، وفي هذا نقض لزعم المناطقة الذين يرون أنه لا إنتاج إلا بهذا الطريق، كما أنه إذا أشير في القياس الشمولى إلى قياس الأولى فكأنه رجع إليه، وإذا لم يشر كان إنتاجه خالياً عن الإشارة إلى ذلك، والعقل بلا حظها عند الاستدلال. وكل هذا يثبت أن قياس الأولى بصورته إنما هو نقض لصورة طرق الاستدلال المنطقية.

وهناك طريق آخر أخذه ابن تيمية من القرآن الكريم، وهو الاستدلال بالآيات، وهى العلامات التي تكون دالة على شيء بعينه، وقد أطلق عليها: الدليل الذي يستلزم نفس المدلول، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، فالشمس آية أى دليل على طلوع النهار فالعلم بطلوع الشمس يوجب العلم بطلوع النهار. وكذلك الآيات الدالة على صدق الأنبياء وهى المعجزات توجب العلم بذلك وكلها تخضع لتكون الدليل مستلزماً للمدلول، والعلم بأستلزام الدليل المعين — وهو هنا الآيات أو العلامات — للمدلول المعين — وهو هنا الشيء المستدل عايه — أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة.

• وقد ساق ابن تيمية فى هذا المقام مثالا يوضح فكرته ويبين عظم الفرق بين إثبات الوجود لله تعالى بالآيات وبين إثباته بالدليل البرهانى، وكذا فى إثبات الكمال الإلهى من الصفات الثلاثة به، فالعقل يثبت له

سبحانه بطريق الأولى جميع الصفات السكالية التي تثبت لغيره مع التفاوت الذي لا يضبط بين صفات الخالق وصفات المخلوق .

ومن الأمور التي لاحظها ابن تيمية على المناطقة قولهم أن الاستقراء هو الاستدلال بجزئي على كلي ، ويرى في هذا الطريق الاستدلال رأياً آخر ، حيث يذهب إلى أنه استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، ذلك لأنه إن كان استقراء تاماً فيكون حكماً على القدر المشترك بما وجد في جميع الأفراد ، ووجود الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام . وبنتهى في هذا المقام إلى حقيقة واضحة تبين أن المنطق الصورى لو سلم بكونه صحيح الانتاج فإنه تطويل لا معنى له ، وأن اليقين المراد إنما يرجع إلى المادة التي يتشكل منها الدليل ، وعلى هذا فمدار الاستدلال يتوقف على مادة العلم لا على صورة القياس .

• وكان من الطبيعى أن يرد ابن تيمية على المناطقة حين بدعون أن علم المنطق قد صفاته العقول والأذهان ، ويبين أن هذا قول مبالغ فيه ، بدليل أن الكثير من العقلاء ينكرون عليهم هذه الدعوى ، كما أن كثيراً من طوائف المسلمين قد يبنوا أخطأهم في كثير من العلوم العقلية ومنها المنطق ، حتى فرقة الرافضة فضلاً عن نظار المسلمين .

• وفى ختام تحميلنا لهذا الكتاب — على الوجه المختصر — نشير إلى ما سيلاحظه القارىء من حملة ابن تيمية على الشراح الاسلاميين وعلى الأخص ابن سينا ، من حيث متابعتهم الكاملة لأرسطو وعدم تحقيقهم الأمور بميزان العقل المتحرر ، من ذلك قولهم إن القضايا الأولية تفيد اليقين بخلاف القضايا المشهورة ، وقد برهن الرازى على ذلك ، وقد تناول ابن تيمية برهانه بالنقض من ثلاثة عشر وجهاً ، ثم يفند زعمهم أن القياس الخطأى

والجدلى لا يفيد اليقين ، لأن مادة الجدل قد ورد بها القرآن فى معرض الدعوة إلى سبيل الله فى مثل قوله تعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن . . »

• وبعد :

فإننا لم نشأ أن نسترسل فى تحليلنا لهذا الكتاب أكثر من هذا ، وحسبنا أننا قد أشرنا باختصار إلى المواقف البارزة فى هذا المؤلف العظيم ، وسيدرك القارئ تفاصيلها بنفسه ليكون حكمه على هذه التجربة رائدة نابعاً من ذاته . هذه كلمتنا للكتاب ومؤلفه . وأما ملاحظتنا عليه فقد تكون شكلية أكثر منها موضوعية ، فالكتاب حافل بالاستطراد والتكرار ، بكاد يكون محتويًا على تجربة ابن تيمية الفكرية وموقفه من علوم الأوائل عموماً ، فالباحث الفلسفي وبخاصة الإلهيات — قد زاحمت المباحث المنطقية فى الجزء الأخير من هذا الكتاب كما أن استطراداته قد جعلته فى هذا الحجم وقد كان يمكن اختصاره فى أقل من النصف مع عدم الإخلال بالمكرة الأساسية . وقد فعل السيوطى حسناً حين اختصر هذا الكتاب ونشره تحت عنوان « صون المنطق والكلام » كقسم من قسمى الكتاب . وأما ملاحظتنا الجزئية فلم نشأ أن نبرزها فى أكبر من حجمها الطبيعى . وحسب ابن تيمية أنه بشر يحوز عليه الخطأ والصواب ولا عصمة لبشر بعد من عصمهم الله من الرسل والأنبياء . وقد تزول هذه الملاحظات إذا وضعنا هذا المؤلف فى إطاره التاريخى من حياة صاحبه فمن الواضح أنه ألف فى فترة كانت نفس المؤلف أكثر قلقاً واضطراباً من جراء مطاردة السلطة الزمنية له ، لخطره عليها ، وهذا شأن المصلحين فى كل زمان ومكان . وكان أهون عليه أن يعيش مع القائمين على الأمر عيشة المهادن ، الذى يتخذ أضعف الإيمان منهجاً له حين يرى

المنكر بعم شره الآفاق ، ولكن كيف يستقيم هذا مع نفس مفطورة علي ألا تهادن ولا تساوم في سبيل ما تعتقد أنه الحق .

• إن هذا العمل يمثل بداية النهاية للحضارة الإسلامية ، وهو علي ضآلته لدى أبناء العربية والإسلام له خطره في محيط الفكر الإنساني ، ذلك لأنه بشر بكثير من المواقف والآراء التي أخذ بها كثير من مفكرى العصر الحديث والمعاصر — كما سبق أن أشرنا — سواء منها ما يتعلق بالمنطق والفلسفة أو بعلم النفس أو بالمنطق التجريبي . ومن يدرينا فلعل الأمام تكشف عن وجود صلة أو صلات فكرية تؤكد استفادة المحدثين من هذا الكتاب ، لأن من المعلوم أن تفسير إلتفاف الآراء والأفكار لا ينبغي أن يقف عند مجرد توارد الخواطر ، لاسيما بعد التقارب الشديد الذى حصل بين تراث الشرق وتراث الغرب في هذا القرن والذي قبله ، بل منذ أن اتصل الثانى بالأول عن طريق الحروب الصليبية .

أثره فيمن أتوا بعده :

بيننا في ثنايا تحليلنا لهذا الكتاب المصادر التي يمكن أن تكون لها بعض البصمات علي فكر ابن تيمية في نقده للمنطق ، وهنا نقرر أن أثر ابن تيمية لم يكن بالدرجة التي تتفق مع عمله الممتاز في هذا الكتاب ، وليس هذا راجعاً إلى شيء في العمل نفسه ، ولكنه راجع إلى الخلف الذين لم يستطيعوا أن يعطوا لهذا الكتاب أهميته اللائقة به ، فتأميد ابن تيمية المباشر ونعني به « ابن قيم الجوزية » لم يفعل شيئاً أكثر من ترديد بعض عبارات أستاذه ، وكلها أحكام سريعة ضمن أكثرها بعض شعره ولم تقم علي التمهيص والنقد . والسيوطي ياخص الكتاب ويبعد عنه كل المباحث الغير منطقية ، ولم يتجاوز عمله هذا القدر ، وابن الوزير الصنعاني يؤلف

تحت تأثير هذا الكتاب ، كتابا يسميه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، يهاجم فيه - بأسلوب خطابي - المنطق ، ويعقد مقارنات - بسيطة جداً - بين أسلوب القرآن الكريم وأسلوب المنطق في الاستدلال . وهي مباحث تثير العاطفة غير أنها لا ترضى العقل .

• ولعل خير أثر لابن تيمية فيمن أتوا بعده ظهر بوضوح لدى باحث معاصر ، ونعني به الأستاذ الدكتور على سامي النشار ، فقد كان لهذا الكتاب الذي بين أيدينا مكان ممتار في البحث الذي أعده عن « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، أفاد منه كثيراً وتدهق إلى حد بعيد في فكر الرجل ، ووضع يده على كثير من المباحث المبتكرة لديه التي تربط بينه وبين كثير من الباحثين المحدثين والمعاصرين في المنطق .

عملنا في هذا الكتاب :

ظهر الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٩٤٩ في الهند^(١) ، طبعة المطبعة القيمة في بمباى بعناية السيد عبد الصمد شرف الدين الكتبي ، وذلك على نفقة المرحوم الملك عبد العزيز آل سعود ، ونشر الكتاب بدون تحقيق على يقوم على دراسة النص دراسة علمية ، وقد كان في الأصل بعض السقوط لظروف صادفت الكتاب وهو مخطوط . كما كانت هناك تعليقات هامشية اختلطت أحيانا بالنص الأصلي . كما أن كثيراً من اصطلاحاته كانت في حاجة إلى شرح وإيضاح ، كل هذا اقتضى منا جهداً في النظر إلى الكتاب نظرة جديدة مقارنة ومتعمقة للنص ، ومكملة لما عساه أن يكون قد سقط من

(١) وقد طبع هذا الكتاب حديثاً ضمن مجموعة كتب ابن تيمية وفتاويه ، وذلك بناية القائمين على إحياء التراث النبوي في المملكة العربية السعودية . ولكن الطبعة الثانية هي صورة من الطبعة الأولى .

الأصل وذلك من خلال السياق أحياناً ومن خلال ما يقتضيه المقام أحياناً أخرى ، كما عايننا على كثير من مباحثه شرحاً وإيضاحاً ، وكنا لا نتوسع في النقد والمقارنة إلا بالقدر الذى تسمح به الظروف ، لأننا لم نرد أن تطغى التعليقات على الكتاب حتى لا نشت ذهن القارئ .

وقد وضعنا بعض الفقرات التى لا يستقيم النص بدونها بين قوسين وأشرفنا إلى ذلك ، كما أشرفنا أيضاً إلى الفقرات المكررة والتى نقترح حذفها ، كما آثرنا إبقاء أرقام صفحات الأصل ورمزنا له بالحرف [ص] مع الرقم .

ولا يفوتنا — ونحن نقدم هذا الكتاب فى صورته الجديدة — إلا أن ننوه بالجهود التى يبذلها القائمون على إحياء تراث ابن تيمية ، وإخراجه فى صورة علمية تليق به ، كما لا يفوتنا أيضاً أن نتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى فضيلة الإمام الأكبر الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر لما كان له من فضل فى توجيه أنظارنا لتحقيق هذا الكتاب ، والله نسأل أن يجزيه عن العلم خير الجزاء وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه ، إنه سميع الدعاء .

الحققان

الرد على المنطقيين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر وأعن

• قال شيخنا الامام العلامة ، شيخ الإسلام ، تقي الدين أبو العباس أحمد ابن الشيخ الامام العلامة ، مفتي الفرق ، شهاب الدين عبد الحلیم ابن الشيخ الامام العلامة مفتي الفرق ، مجد الدين عبد السلام بن تيمية ^(١) .

• الحمد لله رب العالمين ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، مقدمة المصنف وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً . أما بعد : فإنني كنت دائماً أعلم أن « المنطق اليوناني » لا يحتاج إليه الذكي ، ولا ينفع به البليد ^(٢) ، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة ، لما رأيت من صدق

(١) من الواضح أن هذا ليس من كلام ابن تيمية ، بل من كلام أحد تلاميذه ، أو الناقلين عنه ، اللهم إلا إذا كان يريد أن يجرد من همه لساناً غالباً ، ويتكلم عنه بهذا الاعتبار .

(٢) تقسيم الناس إلى ذكي وبليد لا يتفق مع الواقع ، ويبدو أن ابن تيمية قد لجأ إلى ذلك لكي يصل إلى ما يريد . وقد كان أبو البركات البغدادي أكثر منه دقة حين قسم الناس بإزاء تعلم للطق إلى الأصناف الآتية :

١ — الواجدون للحكمة الغريزية .

٢ — الفاقدون للحكمة الغريزية .

والواجدون لها على قسمين : واجد على فطرته الأولى ، وغريزية الطاهرة مما يدنسها ، وواجد تدنس فطرته بما طرأ عليها من عادات وتعاليم أخرى .

والأول : هو القدوة لنفسه ولغيره .

والثاني : يحتاج إلى الأول ، حتى يقابل غريزته بغريزته ، محاربة النسخة بالنسخة الأم ، فيصلحها بها .

والفاقدون لها على قسمين : قابل وغير قابل .

والقابل هو الذي تدمر في فطرته الحكمة الغريزية وضدها المانع عن تعلمها ، فيبتدى =

كثير منها ، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه ، وكتبت في ذلك شيئاً . ثم لما كنت بالاسكندرية ^(١) ، اجتمع بي من رأيتهم يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقتضى ذلك أني كتبت في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة . ثم تعقبته بعد ذلك في مجالس إلى أن تم ، ولم يكن ذلك من همتي ، فإن همتي إنما كانت فيما كتبتهم عليهم في «الإلهيات» ^(٢) . وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات ^(٣) ، مثل ما ذكروه من تركب «الماهيات»

بالتعلم ، وبستيد منه بقدر ما يعلم من القوانين للنسوخة من الغريزة الأولى ، إذ لا مانع لها .

وغير القابل هو الذي توجد فيه مع عدم الحكمة الغريزية ، غريزة هي عندها ، فتكون خارجة بالطبع عن الغريزة الأولى ، مبينة لها في أحكامها ومذاهبها . ومي إلى لا تستفيد العلم ، ولا تقبل الهدى ، لمانع من طبعا وغريزتها ، وعلم للمنطق يستغنى عنه الأول ، ولا يتفهم به الآخر ، ومنفعة الثاني به أكثر من منفعة الثالث لكون هذا مطبوعاً ، وهذا مكتفياً .

(المتبرج ١ ص ٧) .

ولقريب من هذا ذهب ابن خلدون ، فقرر أن هناك أناساً وهبهم الله صفاء التهن وجودة العقل ، يحصلون على الطالب في العلوم بدون صناعة المخلق ، ولا سيما مع صدق البنية ، والتعرض لرحمة الله — فإن ذلك أعظم معنى — ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها ، فيفهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب ، كما فطرها الله عليه ، من دون أمر صناعي . (للقدمة ص ١٦٤ فصل : وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته) .

(١) ذكر الشيخ مرعي في الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية ص ١٨١ أن ذلك كان سنة ٧٠٩ هـ عندما كان ابن تيمية محبوساً .

(٢) لعل أشهر الكتب التي بين ابن تيمية فيها خطأ كثير من الفلاسفة في الإلهيات هي : منهاج السنة النبوية ، ودرء تعارض العقل والنقل المعروف : باسم موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، وبنية للرتاد في الرد على الفلاسفة والقراطة والباطنية .

(٣) يفهم من هذه العبارة أن بعض أصول الفلاسفة في الإلهيات هي أساس الفساد في كثير من أصول الإلهيات الأخرى ، وكذا الأصول المطلقة ، ولكن ما ذكره بذلك يفيد أن =

من الصفات التي سموها « ذاتيات » ، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من « الحدود والأقيسة البرهانيات » بل وفيما ذكروه من « الحدود » التي بها يعرف « التصورات » بل ما ذكروه من صور « القياس » ومواده « اليقينيات » .

• فأراد بعض الناس أن يكتب ما علقته إذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق فأذنت في ذلك ، لأنه بفتح باب معرفة الحق ، وإن كان ما فتح من باب الرد عليهم يحتمل أضعاف ما علقته تلك الساعة ، فقلت :

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

ملخص أصول المنطق واصطلاحاته [ص ٢]

• بنوا المنطق على الكلام في « الحد » ونوعه ، و « القياس البرهاني » مقاصد المنطق ونوعه ، قالوا : لأن العلم إما « تصور » وإما « تصديق » ، وكل منهما إما « بديهي » وإما « نظري » فإنه من المعلوم أنه ليس الجميع بديهيًا ، ولا يجوز أن يكون الجميع نظريًا ، لافتقار النظرى إلى البديهي^(١) ، فيلزم الدور القبلي ، أو التسلسل في العلل - التي هي هنا أسباب العلم ، وهي الأدلة - وهما ممتنعان^(٢) .

= أصولهم في المنطق هي أصل فسادهم في الإلهيات ، لأن تركيب الماهيات من الصفات الذاتية المشتركة والمميزة هو من صميم المنطق .

ولعل هذا هو الذي حل ابن تيمية على نقض المنطق خشية منه على إلهيات المسلمين .

(١) تمحذ « ياء » فعيلة عند النسب فيقال بنى ، ولكن ابن تيمية أجراها على غير القياس .

(٢) انظر : القطب على الشمسية ص ١٧

- و«النظري» منها لا بد له من طريق ينال به ، فالطريق الذى ينال به التصور هو « الحد » ، والطريق الذى ينال به التصديق هو « القياس » .
- «فالحد» اسم جامع لكل ما يعرف التصور ، وهو «القول الشارح» فيدخل فيه (الحقيقى) و (الرسمى) و (اللفظى) ، أو هو (الحقيقى) خاصة ، فيقرن به الرسمى. واللفظى ليس من هذا الباب، أو الحد اسم للحقيقى والرسمى دون اللفظى ، فإن كل نوع من هذه الثلاثة اصطلاح طائفة منهم ، كما قد بسطته وذكرت أسماءهم فى غير هذا الموضع ^(١) .

أقسام القياس • و (القياس) إن كانت مادته (يقينية) فهو (البرهان) خاصة ، وإن كانت (مسلمة) فهو (الجدلى) وإن كانت مشهورة ، فهو (الخطابى) وإن كانت (مخيلة) فهو (الشعرى) ، وإن كانت بموهة (فهو (السوفسطائى) ^(٢) ولهذا قد يتداخل البرهانى والخطابى والجدلى . وبعض الناس يجعل الخطابى هو (الظنى) ^(٣) وبعضهم يجعله (الاقناعى) ^(٤) ، ولهم اصطلاحات أخرى ، بعضها موافق لاصطلاح (المعلم الأول) أرسطو ، وبعضها يخالف له ، فإن كثيراً من المصنفين فيه ، خرجوا فى كثير منه ، عن طريقة معلمهم الأول ^(٥) ولكن ليس المقصود هنا بسط هذا .

- ثم (الحد) إنما يتألف من الصفات (الذاتية) إن كان (حقيقياً)

(١) سبأى ذلك عند الكلام عن المقامات السالبة والموجبة لكل من الحد والقياس بالتفصيل .

(٢) انظر : الداوى البصائر النصيرية ص ١٣٨ .

(٣) من حيث النتيجة .

(٤) من حيث موقف الخصم .

(٥) لعل أشهر الذين خالفوا أرسطو فى كثير من الاصطلاحات المنطقية ابن حزم فى المغرب وأبو البركات البغدادى فى المشرق .

وإلا فلا بد من (العرضية) وكل منهما إما أن يكون (مشتركاً) بين المحدرد وغيره ، وإما أن يكون (مميزاً) له عن غيره .

فالمشترك الذاتى (الجنس) والمميز [٣ ص] الذاتى (الفصل) والمؤلف الكليات الخمس منهما (النوع) ، والمشارك العرضى هو (العرض العام) والمميز العرضى هو (الخاصة) . وقد يعبر (بالخاصة) عما يعرض (للسوع) وإن لم يكن عاماً لأفراده ، لكن تلك الخاصة لا يحصل بها التمييز ، كما قد يعبر (بالنوع) عن الأنواع الاضافية ، التى هى بالنسبة إلى ما فوقها (نوع) وبالنسبة إلى ما تحتها (جنس) ، ولكن هذا وأمثاله من جزئيات المنطق التى ابس هنا المقصود الكلام فيها . فإن للكلام على ما ذكره فى (الجنس) و (النوع) مقاماً آخر ، غير ما علق فى هذه العجالة .

فهذه (الكليات الخمس)^١ ، وبازاء الكلى (الجزئى) . وهو ما يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه ، والكلام فى (المركب) مسبوق بالكلام على (المفرد) و (دلالة اللفظ عليه) .

- و (القياس) مؤلف من (مقدمتين) ، والمقدمة (قضية) إما (موجبة) مقدمات القياس وإما (سالبة) . وكل منهما إما (كلية) وإما (جزئية) فلا بد من الكلام أقسام القضية فى (القضايا) وأنواعها وجهاتها .

(١) نكلم أرسطو عن الكليات الخمس كلاماً غير مرتب ، بل كان يذكر كلاماً منها فى الموقف الذى يتطلبه ، ولم يفردها كتاباً خاصاً . ويرجم الفصل فى ترتيبها على الصورة التى نراها فى كتب المنطق العربية لى فرفوربوس الصورى . وقد اعترف بأن عمله فيها لن يتجاوز العرض المظلم حتى تسهل النظرة إلى بقيه مباحث المنطق التى تتطلبها (لإيساغوجى فرفوربوس ج ٣ ص ١٠٢١ منطق أرسطو) وليس بحق ماذهب إليه الأناصرى - صاحب ارشاد القاصد - من أن إيساغوجى فرفوربوس حل محل لإيساغوجى أرسطو الذى فقد (إرشاد القاصد ص ٢٣) .

• وقد يستدل عليها (بنقيضها) و (بعكسها) و (بعكس نقيضها) فإنها إذا صحت بطل (نقيضها) و صحت (عكسها) و (عكس نقيضها) فنتكلم في (تناقض القضايا) و (عكسها المستوى) و (عكس نقيضها) .

• و (القضية) اما (حماية) و اما (شرطية متصلة) و اما (شرطية منفصلة) أقسام القياس فانقسم القياس — باعتبار صورته — الى (قياس تداخل) وهو الحلى ، باعتبار الصورة و (قياس تلازم) وهو الشرطى المتصل ، وقياس تعاند ، وهو التقسيم والترديد — وهو الشرطى المنفصل — هذا باعتبار صورته . و باعتبار مادته إلى الأصناف الخمسة المتقدمة .

• فلا بد من الكلام فى مواد (القياس) ، وهى القضايا التى يستدل بها على غيرها ، وهذا كله فى (قياس الشمول) . وأما (قياس التمثيل) ، و (الاستقراء) فله حكم آخر ، فإنهم قالوا : الاستدلال (بالكلية) على (الجزئى) هو (قياس الشمول) ^(١) وبالجزئى على [ص] الكلى ، هو الاستقراء ، لما (التام) إن علم شموله للأفراد ، وإلا فالناقص ، والاستدلال بأحد الجزئيين على الآخر ، هو (قياس التمثيل) مع أننا قد بسطنا فى غير هذا الموضع ^(٢) الكلام على أن كل (قياس شمول) فإنه يعود إلى (التمثيل)

(١) ليس كلام ابن تيمية دقيق التصوير لما يقوله الماطقة فى هذا الكلام ، لا سيما إذا كان يقصد بالجزئى ما يقابل الكلى ، لأن صور الاستدلال القياسى تبنى على الشكل الآتى :

- ١ — استدلال بكلى على كلى أقل منه أفراداً : مثل كل إنسان حيوان ، وكل حيوان فان . فقد استدللنا بثبوت الفناء للحيوان على ثبوته للإنسان ، لأنه أحد أنواعه .
- ٢ — استدلال بأحد الكليين المتساويين على الآخر ، مثل كل إنسان ناطق وكل ناطق قابل للتعلم ، فالإنسان والناطق والقابل للتعلم كلها متساوية .
- ٣ — استدلال بالكلية على الجزئى . مثل سقراط إنسان فان . فقد استدللنا بثبوت الفناء للإنسان على ثبوته لسقراط لأنه أحد أفراد الإنسان .
- (٢) نفس المطلق ، وسياق ذلك فى المقام الرابع من هذا الكتاب .

كما أن كل (قياس تمثيل) فانه يعود إلى (شمول) وان جعلهم (قياس الشمول) يفيد اليقين ، دون قياس التمثيل خطأ .

- وذكرنا تنازع الناس في اسم (القياس) ، هل يتناولهما جميعاً ، كما عليه جمهور الناس أو هو حقيقة في « التمثيل » مجازي في « قياس الشمول » كما اختاره أبو حامد الغزالي ، وأبو محمد القديسي أو بالعكس ، كما اختاره ابن حزم وغيره من أهل المنطق والكلام على هذا مبسوط في مواضع .
- والمقصود هنا ذكر شيء آخر . فنقول : الكلام في أربع مقامات ، مقامين سالبين ، ومقامين موجبين .

- فالأولان : أحدهما في قولهم : إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد .
- والثاني : إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس .
- والآخران : في أن الحد يفيد العلم بالتصورات .
- وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات^(١) .

المقام الأول

في قولهم : إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد، والكلام في هذا من وجوه :

- أحدها : أن يقال : لا ريب أن النافي عليه الدليل ، إذا لم يكن نفيه

(١) وترتيب المقامات كما ذكره بعد ذلك على النحو الآتي :

- (أ) المقام السلبي في الحدود والتصورات .
- (ب) المقام الإيجابي في الحدود والتصورات .
- (ج) المقام السلبي في الأقيسة والتصديقات .
- (د) المقام الإيجابي في الأقيسة والتصديقات .

بديهياً ، كما أن على المثبت الدليل ، فالتقضية — سواء كانت سلبية أو إيجابية — إذا لم تكن بديهية ، فلا بد لها من دليل . وأما السلب بلا علم ، فهو قول بلا علم ، فقول القائل : « إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد^(١) » قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك^(٢) ؟ . وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان في أول ما أسسوه القول بلا علم ، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ، ولم يزعم أن « آلة قانونية نعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره » ؟

الثاني : أن يقال : الحد يراد به نفس الحدود ، وليس هذا مرادهم هنا ، ويريدون به « القول الدال على ماهية الحدود » وهو مرادهم هنا ، وهو تفصيل مادل عليه الاسم بالإجمال .

• فيقال : إذا كان الحد قول الحد . فالحد إما أن يكون قد عرف الحدود بحد ، وإما أن يكون قد عرفه بغير حد ، فإن كان الأول ، فالكلام في الحد الثاني ، كالكلام في الأول ، وهو مستلزم للدور القلي ، أو التسلسل في الأسباب والعلل ، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء .

(١) انظر : الغزالي . مقاصد الفلاسفة ص ٤

(٢) إن الذي يوحى به كلام ابن تيمية أنه اعتبر قول الماطقة « لا تنال التصورات إلا بالحد » دعوى نظرية خالية عن الحجة ، ثم ألزمهم مذهبهم ، وهو أن الدعوى النظرية متى كانت خالية عن الحجة فهي غير مصدقة ، ولو صح هذا القهم من ابن تيمية لكان تقضاً للنطق من أساسه ، لأنهم يكونون — والحالة هذه — قد أقاموه على أساس غير سلم . ولكن الذي يفهم من كلام المناطقة في هذا المقام أنهم لا يتبرون هذا القول دعوى ، بل اصطلاح .

ومعلوم لدى أرباب العلوم والصاعات ، أن الأمور الاصطلاحية لا ينازع فيها . ولا يمكن أن يقام عليها دليل ، بل ينبغي أن ينظر إليها على أنها من المسلّمات التي هي مبادئ خاصة لكل علم ، والتي بدونها لا يتم بناؤه . وقد عبر أرسطو عنها باسم « الأصول الموضوعية » أو « المصادر » . والأصل الموضوع أو المصادرة عبارة عن قضية أولية غير قابلة للبرهنة ، يسلم بها في العلم (منطق أرسطو ج ٢ ص ٣٤٠) .

• وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم ، وهو قولهم : « إنه لا يعرف إلا بالحد »^(١).

• الثالث : إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات ، وأهل العمل والصناعات ، يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال ، من غير تكلم بمحد منطقي ، ولا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود ، لا أئمة الفقه ، ولا النحو ، ولا الطب ، ولا الحساب ولا أهل الصناعات ، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم ، فلم استغناء التصور عن هذه الحدود^(٢).

(١) ما قرره ابن تيمية من أن المنطقيين يرون أن الحد لا يراد به قس الحدود صحيح ، ووجهه في ذلك أن الحد لو كان قس الماهية ، لكان المرف معروفا قبل المرف ، والشيء لا يعلم قبل نفسه (انقلب على الشمسية ص ٧٨ ، والمواقف ج ١ ص ٩٧) .
ولكن الذي يزعم ابن تيمية في هذا المقام هو : كيف تصور الحد ماهية الحدود حتى يكون حده صحيحاً ؟ إن كان قد تصورهما بمحد فالكلام فيه كالكلام في الأول ، فإما أن يتسلسل الأمر أو يدور . وإذا كان ذلك ممنوعاً فقد ثبت تقصص طرق التصور في الحدود .

ولكن المنطقيين لا يأولون جهدا في الخروج من هذا المأزق . وذلك بقريرهم أن التصورات ليست كلها نظرية تطلب بالحد ، بل منها ما هو بدعي ، ومنها ما هو نظري ، والبدعي أساس النظري ، إذ عده ينقطع التسلسل الذي توهمه ابن تيمية .
يقول شارح الشمسية « وليس الكل من كل منها — التصورات والتصدقات — بدعيها ، وإلا لما جهلنا شيئا ، ولا نظريا ، وإلا لدار أو تسلسل » (القطب على الشمسية ص ٢١) .

(٢) من الإنصاف أن نقرر ما يراه المنطقيون في هذا الوجه ، فهم يرون أن الحدود الحقيقية هي طريق التصور الصحيح ، وليس معنى ذلك لديهم أنه لا توجد طرق أخرى لتصور الأشياء ، ولكن يرون أن الحدود الحقيقية هي الجواب الصحيح عن السؤال عن الماهية ، والسؤال عن الماهية يكون فرعا عن العلم بوجودها ، والعلم بوجودها يقتضي تصورهما بوجه ما ، وقد فرق أرسطو بين نوعين من التعريف . أحدهما : التعريف الحقيقي للشيء ، وهو ما يدل على ماهيته ووجوده مطلقا . والثاني : التعريف اللفظي ، وهو بيان معنى =

• الرابع : إنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم ، بل أظهر الأشياء « الإنسان » وحده « بالحيوان الناطق » عليه الاعتراضات المشهورة^(١) ، وكذلك حد « الشمس » وأمثال ذلك . حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ، ذكروا « للاسم » بضعة وعشرين حداً ، وكلها معترض عليها على أصلهم ، وقيل ذكروا « للاسم » سبعين حداً لم يصح منها شيء ، كما ذكر ذلك ابن الأنباري المتأخر^(٢) .

والأصوليون ذكروا « للقياس » بضعة وعشرين حداً ، كلها معترض عليها^(٣) على أصلهم .

وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة ، معترضة على أصلهم ، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً ، بل منتقياً .

فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن [٦ ص] إلى الساعة

نقطة ، بصرف النظر عن وجوده والعلم به ، وقد مثل له بقوله : « فأما ما هو عزأيل فلا يمكن أن يعلم » (منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٢٣) .

وقد قرر المطلقون أيضاً أن التعاريف والقواعد الموضوعية لكل علم إنما تكون من قبيل الأهماض القاتنية له . والتي لا تعرف تعريفاً حقيقياً ، بل يصطلح عليها ، كما أن البسائط والحقائق التي تدرك إدراكاً مباشراً ليست من المرفقات ، لأن التعريف الحقيقي حدهم لا يكون إلا للحقائق المركبة .

من ثم نرى أن ما احتج به ابن تيمية غير وارد على الحدود الحقيقية ، التي تفيد تصور الماهيات تصوراً حقيقياً .

(١) انظر : السهروردي . حكمة الأشراف ، شرح القطب الشيرازي ص ٦١ .

(٢) كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن هيد الله بن أبي سعيد الأنباري النخعي . كان فقهياً ، فقيهاً مناظراً ، غزير العلم ، زاهداً حابداً ، صاحب نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، والإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ، وأسرار البلاغة . وغير ذلك . توفي في بغداد سنة ٥٧٧ هـ .

(٣) أضفناها ليسقيم النص .

قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور ، والتصديق هو موقف على التصور ، فإذا لم يحصل تصديق ، فلا يكون من عند بنى آدم علم في عامة علومهم ، وهذا من أعظم السفسطة^(١) .

• الخامس : إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي ، المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة ، وهو المركب من « الجنس » و « الفصل » . وهذا الحد متعذر أو متعسر ، كما قد أقروا بذلك^(٢) ، وحينئذ فلا يكون قد تصورت حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً ، وقد تصورت الحقائق فلم استغناء التصورات عن الحد^(٣) .

• السادس : ان الحدود الحقيقية عندهم إنما تكون للحقائق المركبة وهي « الأنواع » التي لها « جنس وفصل » ، وأما مالاتركيب فيه ، وهو مالا يدخل مع غيره تحت « جنس » كما مثله بعضهم (بالعقول) ، فلبس له حد ، وقد عرفوه ، وهو من التصورات المطلوبة عندهم ، فلم استغناء التصورات عن الحد ، بل اذا أمكن معرفة هذه بلا حد ، فمعرفة تلك الأنواع «أولى» ، لأنها أقرب الى الحس ، وأن أشخاصها مشهودة .

(١) نعتقد أن النتيجة التي وصل إليها ابن تيمية غير صحيحة ، ذلك لأنه رتبها على قوله « فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود إلخ ٠٠٠ » وهذا كلام عام . ينبغي أن يخص بالتصور الحقيقي لا يطلق التصور ، فإن إفادة الحد الحقيقي للتصور التام . لا يمنع من تصور الأشياء بغير حد حقيقي ، ولكن ليس تصورا حقيقيا . وقد اعترف ابن تيمية لهوجه سيأتى بأن المنطقيين لا يرون توقف التصديق على التصور التام ، فكيف يستقيم هذا مع قوله هنا « فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق » ثم يرتب على ذلك هذه النتيجة ؟

(٢) انظر : الغزالي . معيار العلم ص ١٠٩ . والساوى . البصائر النصيرية ص ٤٣ .

(٣) في هذا الوجه أيضاً حاول ابن تيمية الوصول إلى النتيجة التي يحاول تدعيمها ورتبها على مقدمات غير دقيقة . ذلك لأن قوله : « وحينئذ فلا يكون قد تصورت حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً إلخ ٠٠٠ » يفيد أن المنطقيين يقصرون مطلق التصور على الحد ، وهذا غير سليم - كما بينا في وجه سبق - من ثم نرى أن قوله : « فلم استغناء التصورات عن الحد » عام ينبغي أن يخص بمطلق التصور ، لا التصور الحقيقي .

• وهم يقولون : ان التصديق لا يقف على التصور التام ، الذى يحصل بالحد الحقيقى ، بل يكفى فيه أدنى تصور ولو « بالخاصة » ، وتصور « العقول » ، من هذا الباب . وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور ، لا يقف على الحد الحقيقى لكن يقولون : الموقف عليه هو تصور الحقيقة ، أو التصور التام ، وسنبين — ان شاء الله — أنه مامن تصور الا وفوقه تصور أتم منه ، وأنا نحن لانه تصور شيئاً بجميع لوازمه ، حتى لا يشذ عما منها شيء وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر ، كان التصور أتم .

• وأما ما جعل بعض الصفات داخلة فى حقيقة الموصوف ، وبعضها خارجة ، فلا يعود إلى أمر (٧ ص) حقيقى ، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دل عليه اللفظ « بالتضمن » والخارج اللازم ما دل عليه اللفظ « بالزوم » فتعود الصفات الداخلة فى الماهية إلى ما دخل فى مراد التكلم بلفظه ، والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه ، وهذا أمر يتبع مراد التكلم ، فلا يعود إلى حقيقة ثابتة فى نفس الأمر للموصوف (١) ، وقد بسطنا ألفاظهم فى غير هذا الموضع ، وبيننا ذلك بياناً مبسوطاً ، يبين أن ما سموه « الماهية » أمر يعود إلى ما يقدر فى الأذهان ، لا الى ما يتحقق فى الأعيان (٢) . والمقدر فى الأذهان بحسب ما يقدره كل أحد فى ذهنه ، فيه تمنع أن

(١) يرتبط منطق كل مفكر بفلسفته الميتافيزيقية . ولما كان ابن تيمية من المفكرين الاسمين ، الذين لا يرون المفاهيم الكلية وجوداً خارجياً . فقد انعكس هذا على منطقته . وما يتخذ على هذا الموقف هو ما أخذ على الوسطائين قديماً ولو من بعض الوجوه . ذلك لأن اعتبار مراد التكلم هو الفصل فى إضفاء الصفة على الموصوف ينفى أن تكون حقائق الأشياء ثابتة لها لذاتها ، وهذا ما قال به الوسطائيون ، وهذا الموقف من أشد المواقف خطراً على المعرفة العلمية المقررة — وقد يكون لأبى البركات البغدادى الأثر المباشر على ابن تيمية هنا .

(٢) انظر نقض المنطق . وسيأتى ذلك أيضاً فى الكلام على الفرق بين الماهية والوجود

تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك .

• السابع : إن مستمع الحد يسمع الحد الذى هو مركب من ألفاظ، كل منها لفظ دال على معنى ، فإن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ، ودلالاتها على معانيها المفردة ، لم يمكنه فهم الكلام ، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له ، مسبوق بتصور المعنى ، فمن لم يتصور مسمى الخبز والماء ، والسماء ، والأرض ، والأب ، والأم ، لم يعرف دلالة اللفظ عليه . وإذا كان متصوراً المسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه - وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه - امتنع أن يقال : « إنه إنما تصوره باستماع اللفظ » لأن فى ذلك دوراً قبلياً^(١) ، اذ يستلزم أن يقال : « لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه ، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ ، حتى يكون قد تصوره ذلك المعنى قبل ذلك » ، وهذا كما أنه مذكور فى دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة ، فهو بعينه وارد

(١) الشق الأول من الترديد الذى أشار إليه ابن تيمية هو من قبيل التعريف اللفظى ، ذلك لأن مستمع اللفظ إن لم يكن عالماً بدلالته على معناه ، كل طالباً شرح الاسم ، كمن يسمع لفظ « القار » ولكنه لا يعلم أنه يدل على « الخمر » . والمطالعون يذهبون إلى أن الخطب منه حين ، إذ لا يحتاج الأمر أكثر من تبديل لفظ لا يعلم دلالاته على المعنى باقظ آخر معلوم الدلالة على المعنى ، فيقال مثلاً : « القار » هى « الخمر » فالمعنى هنا وهو « الخمر » سابق تصوره على تصور دلالة لفظ « القار » عليه . وأما الشق الثانى من الترديد فأتينا نقول فيه : إن مستمع الحد عارف بالألفاظ ودلالاتها على معانيها ، من حيث هى ألفاظ مفردة ، وليست تعبيراً عن حقيقة مركبة ، فثلاً يدرك مستمع الحد معنى الحيوان ومعنى الناطق . ولكنه يغفل عن دلالاتهما معا على حقيقة « الإنسان » فإذا ما سأل عن الإنسان ماهو ، فقبل له : هو الحيوان الناطق ، كان ذلك الحد تنبيهاً له على أن ماهو سابقاً على سبيل الاقتراد هو نفسه المعبّر عن حقيقة المسئول عنه ، ولنا بقول الناطقة :

إن التصور المحكوم بتقديمه على التصديق هو تصور بحسب معنى الاسم لا بحسب الذات . أما التصور بحسب الذات ، فإنما يكون بعد العلم بوجود الشيء والتصديق به . من ثم يتبين لنا أن الدور الذى صوره ابن تيمية ليس وارداً ، لأن التصور الذى يتقدم دلالة اللفظ دلالة بحسب الحقيقة والقات ، هو تصور بحسب الاسم .

(م • - الرد على المنطقيين)

في دلالة الحدود على المحدودات ؛ اذ كلاهما انما يدل على معنى مفرد . لكن الحد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال .

وقد يكون فيه عند المنطقيين تفصيل (٨ ص) صفاته المشتركة والخاصة . وإن كان المتكلمين في الحد طريق آخر (١) ، إذ لا يحدون إلا « بالخاصة » الميزة الفاصلة ، دون المشتركة ، بل يمنعون من التركيب الذي يوجب المنطقيون . وهو — لعمرى — أقرب إلى المقصود ، كما سنبينه — إن شاء الله تعالى — ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصوير .

وإذا كان المطلوب التمييز ؛ فإنما ذاك بالميز فقط ، دون المشترك ، ولأنه كلما كان أوجز وأجمع وأخص ، كان أحسن ، كالأسماء ، فليس « الحد » في الحقيقة إلا اسماً من الأسماء ، أو اسمين أو ثلاثة ، كقولك « حيوان ناطق » . وكذلك قيل في تعليم آدم الأسماء كلها ، تعليم حدودها ، وهي من جنس الحدود المذكورة في قوله تعالى : « وأجر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله (٢) » .

الثامن : إن الحد إذا كان هو قول الحاد ، فعلوم أن تصور المعاني لا يقتصر إلى الألفاظ ؛ فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ ، والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير مخاطب بالكلية ، فكيف يمكن أن يقال : لا تتصور الممرات إلا بالحد ، الذي هو قول الحاد؟ (٣)

(١) أنظر بالتفصيل طرق المتكلمين في الحد في كتاب : مباحث البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور النشار ص ٩٠ ، والزر كشي . البحر المحيط ١ ص ٨٠ ،

(٢) سورة التوبة ٩ : ٩٧

(٣) هذه النتيجة التي توصل إليها ابن تيمية مرتبة على قضية عامة تحتاج إلى مناقشة هي قوله : « فعلوم أن تصور المعاني لا يقتصر إلى الألفاظ » ولو صحت هذه القضية فكيف يكون شأن هذه المعاني ؟ أتكون إحساساً باطنياً بشيء مجهول لا استطاع صبه في قوالب من =

• التاسع : إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة ، كالطعم واللون والريح ، والأجسام التي تحمل هذه الصفات . وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة ، كما نتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية ، مثل الجوع والشبع ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، واللذة والألم ، والإرادة والكرهية ، والعلم والجهل ، وأمثال ذلك . وكل من الأمرين قد يتصوره معيناً وقد يتصوره (٩ ص) مطلقاً أو عاماً . وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد ، ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة ، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بمشاهدته (١) .

• العاشر : إنهم يقولون : إن للمعتز أن يطعن على حد الحاد « بالنقض » (٢) و « المارضة » (٣) .

و « النقص » إما في « الطرد » وإما في « العكس » .
أما « الطرد » فهو أنه حيث وجد الحد وجد الحدود ، فيكون الحد

= الألفاظ؟ إن صح هذا فلا نعترب بأنه من قبيل التصورات المنطقية ، بل يكون أشبه الأشياء بالماضي النائمة ، التي تدور في النفس ، ولا يستطيع ضبطها ، ومعلوم أن الحد يقع جواباً لسؤال عن الماهية . والطالب للحقيقة إنما يطلبها ببيان الألفاظ الدالة عليها .

(١) يبدو أن ابن تيمية هنا يخلط بين التصور بمعناه المنطقي والتصور بمعناه النفسي ، الذي يقوم على الإدراك الحسي المباشر . وهذا النوع يعزله الماطقة عن موضوع الحدود الحقيقية ، ويطلقون عليه اسم « اللامعرفات » (الساوي . البصائر النصيرية ص ٤٢)
أما التصور المنطقي فهو بخلاف ذلك إذ يتجه إلى معرفة مقومات الأشياء فوات العقائق المركبة .

وهذا الوجه أثر من آثار فخر الدين الرازي على ابن تيمية (انظر : المحصل ص ٥)

(٢) هو : إبطال الدعوى ببيان استلزامها شيئاً من الحالات كالدور والتسلسل .

(٣) هي : إقامة الدليل على خلاف الدعوى . (انظر : الكلتبوي ، رسالة في آداب

البحث والمناظرة ص ٥٦ - ٥٨)

مانعاً ، فإذا بين وجود الحد ولا محدود ، لم يكن مطرداً ، ولا مانعاً . بل دخل فيه غيره ، كما لو قال في حد « الإنسان » انه « الحيوان » .

وأما « العكس » فهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى الحدود لكون الحد جامعاً . فإذا لم يكن جامعاً انتفى الحد مع بقاء بعض الحدود ، كما لو قال في حد « الإنسان » انه العربي ، فلا يكون الحد منعكساً ، ولو استعمل لفظ الطرد في موضع العكس لكان سائغاً . والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص ، فلا بد أن يكون مطابقاً للمحدود ، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ، ولا يخرج منه ما هو من المحدود . فتي كان أحدهما أعم كان باطلاً بالاتفاق وسمى ذلك « نقضاً » فإن « النقض » يرد على الحد ، والدليل والقضية الكلية والعلة . لكن الدليل والقضية الكلية ، لا يجب فيهما الانعكاس الا بسبب منفصل ، مثل المتلازمين ، اذا استدل بأحدهما على الآخر ، فهنا يكون الدليل مطرداً منعكساً . وأما الحد فلا بد فيه من الانعكاس .

و (العلة) ان كانت تامة ، وجب طردها ، وان لم تكن تامة ، جاز تخلف الحكم عنها ، لقوات شرط ، أو وجود مانع ، ويسمى ذلك (تخصيصاً) و (نقضاً) ، وأما وجود الحكم بلا علة فيسمى (عدم عكس) وعدم (١٠ ص) تأثير . ونفس الحكم المتعلق بها ينتفى بانتفائها ، ولا يجب انتفاء نظيره إذا كان له علة أخرى . فمجرد عدم الانعكاس ، لا يدل على فساد العلة ، إلا إذا وجد الحكم بدون العلة ، من غير أن تخلّفها علة أخرى ، وهو في الحقيقة وجود نظير الشخص ، وهو نوعه .

فهنأ تكون العلة عديمة التأثير ، فتكون باطلة .

وبهذا يظهر أن عدم التأثير مبطل لها ، وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها (١) .

(١) بعد هذا الكلام في النسخة المطبوعة حاشية بالأصل أثر الاثر كتابتها في الصلب ولكننا حين قرأناها وجدنا أنها قد فصل الكلام مع أنها جاءت على سبيل الاستطراد والتوضيح ، وقد آثرنا إثباتها في الهامش كما هي في أصل المصنف : « . . . فإنها إذا انتفت اتنى الحكم المطلق بها وإذا وجد الحكم بعة أخرى ، فإن كانت الملة مساوية لها من كل وجه فهي هي ، وإن كانت بجانب لها فلا بد أن يختلف (الحكم) كما أن حل الدم كان اسم جنس فإن حل الدم الحاصل بالردة نوع غير النوع الحاصل بالزنا والحل الحاصل بالقتل ، فإن حل الدم الحاصل بالقتل يجوز فيه الفداء والمعاقة والحل الحاصل بالردة (يجوز) فيه الفداء بالتوبة والحل الحاصل بالزنا فيه حد الرجم بالحجارة وبحضور مشهود وكثير نظائر هذا . فالعل في أحد الطين إن كان مائلا للآخر فالملتان (واحدة) وإن اختلف الحكم اختلفت الملة . وانتفاض الوضوء بالبول والغائط نوع واحد ليس هو من باب تناثر الحكم بطين كالقتل بالحدود .

فإن قال المتعرض : هذه الأوصاف لا تأثير لها في حل الدم . فإن الردة وزنا المحصن وحراب الكافر الأصل يبيح الدم مع انتفاء هذه الأوصاف ،

يقال له : إن الحل وجد لسبب آخر لا لعدم تأثير هذه الأوصاف كما يستحق الابن الارث بالنسب والنكاح والولاء ويثبت الملك بالمعاوضة والارث والايهاب والأغنام . وتلك المباحات لو كان يستدل . . . فيجب القود قياسا على القتل لم يرد عليه هذا السؤال لأن الواجب بالردة والزنا ليس قوداً .

وأما عدم التأثير مبطل لما هو الملة لأن تأثير الدلالة اذى يجمع فيه لا يدل على الملة فإن الدليل لا يجب انعكاسه كما لو قال من يركب القياس في مسألة زكاة الصبي : ملبوس فلا يجب له الزكاة كلباس الكبير .

قيل له : لا تأثير لكونه لباسا لا في القريع ولا في الأصل بل هذا الحكم ثابت عند أهل الشرع في جميع مال الصغير :

إلى هنا انتهى نص الحاشية .

تمليق : قد قلنا هذا النص كما هو من النسخة المطبوعة على ما فيه من اضطراب ونوضحة فيما يأتي :

إذا وجد الحكم بلا ملة معينة فإن كان لمة أخرى مساوية فتسمى الملة التي وجد الحكم مع انتفاءها غير منعكسة وإن وجد الحكم بعة ليست مساوية لها فتسمى تلك الملة التي وجد الحكم بدونها ليست مؤثرة ومن هنا يكون عدم التأثير مبطلا لها وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها .

وهذه كلمات جوامع في هذه الكليات التي يكثر فيها اضطراب الناس .
وأما (المعارضة^(١)) للحد بحد آخر فظاهر .
فإذا كان المستمع للحد يبطله بـ (النقض) تارة و بـ (المعارضة) أخرى ،
ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصور المحدود ، علم أنه يمكن تصور
المحدود بدون الحد ، وهو المطلوب .

== وفي حالة ما إذا وجد الحكم بعلّة مساوية للعلّة المخصوصة المتفية يكون الحكم مساويا للحكم
أقوى كان مطلقا بها .

أما إذا كان الحكم قد وجد بعلّة بجانب لها أي غير مساوية لها يكون الحكم مختلفا وذلك
كعمل الدم بالنسبة للمرتد والزاني والقائل فإن الحل للردة غير الحل لازنا غير الحل للقتل .
وليس هذا من باب احتقاض الرضوء بالبول والغائط ولس المرأة الأجنبية من غير حائل لأن
احتقاض الرضوء بكل واحد منها واحد لتماثل العلل .

فإن قيل : إن الردة والرنا والقتل علل لإباحة الدم لأنها قد تنقضي ويوجد حل الدم وذلك
كحل دم الكافر الأصلي الحرى .

قلنا : إن حل دم الحرى إنما هو لسبب آخر إذ قد يكون للحكم علل متعددة وذلك كنبوت
الملك بالإرث والشراء والهبة والغنية .

فإن قيل : إن حل دم الكافر الحرى إنما هو بقياس على القاتل .

قلنا : ليس للمعترض أن يقول بهذا القياس بالنسبة للردة والزنا إذ إباحة الدم بالنسبة
إليهما ليس بالقود .

إذن إباحة الدم فيهما ليس بقياسهما على القاتل لعدم القود بالنسبة إليهما ومن ثم يقيين
لنا أن عدم الانعكاس لا يبطل العلية إذا وجد الحكم بعلّة أخرى مساوية لها ، وهذا فيما إذا
كانت غير منعكسة .

أما إذا كانت غير مؤثرة — أي أن الأوصاف الموجودة بها لا دخل لها ، في الدلالة على
الحكم — فتكون علة باطلة .

فلو قيل : مال الصبي ملبوس وكل ملبوس لازكاة فيه فال صبي لازكاة فيه .

قلنا : إن وصف القباس له دخل في علية الزكاة لا في مال الكبير ولا في مال الصغير فإلغيت
باطلة لعدم تأثيره في المدلول .

(١) المعارضة هي إبطال السائل ما أدعاه المثل واستدل عليه بإثباته هيض هذا
المدعى أو ما يساوى تقيضه أو الأخص من تقيضه (انظر رسالة الكلثوي ص ٥٨)

(البداة والنظر لىسا من لوازم المعلومات)

الحادى عشر : أن يقال : هم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهيًا لا يحتاج إلى حد وإلا لزم الدور أو التسلسل .

وحينئذ فيقال : كون العلم بديهيًا . أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية ، مثل كون القضية يقينية أو ظنية ؛ إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو ، وقد يبده زيد من المعانى ما لا يعرفه غيره الا بالنظر ، وقد يكون حسيًا لزيد من العلوم ما هو خبرى عند عمرو .

وان كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًا أو كسبيًا ، أو بديهيًا أو نظريًا ، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس ، وهذا غلط عظيم ، وهو مخالف للواقع .

فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات (المشاهدات) وهى عند من علمها بالتواتر من (التواترات) وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظنى (١١ ص) فيتسكون عنده من باب (الظنيات) ، ومن لم يسمعها فهى عنده من (المجهولات) .

وكذلك (العقليات) ؛ فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه . ولبعضهم من العلم البديهى عنده (١) (والضرورى ما ينفيه غيره أو يشك فيه) .

وهذا بين في (التصورات) و (التصديقات) .

واذا كان ذلك من الأمور النسبية والإضافية أمكن أن يكون

(١) زهدت على هامش الأصل بخط المصنف .

بديهيًا عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهيًا لغيره ، فلا يحتاج إلى (حد) ، وهذا هو الواقع .

وإذا قيل : (فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبديهية حصلت له بالحد) ،

قيل : كثير منهم يجعل هذا حكماً عاماً في جنس النظريات ، لجنس الناس وهذا خطأ واضح .

ومن تفتن لما ذكرناه يقال له : ذلك الشخص الذي لم يعلمها بالبديهية يمكن أن تصير بديهية له بمثل الأسباب التي حصلت لغيره ^(١) ، فلا يجوز أن يقال لا يعلمها إلا « بالحدود »

(١) جاء في تعليق الدكتور على سمي النشار على كتاب « صون المطلق والكلام عن فن المنطق والكلام » للسيوطي ما يفيد أن ابن تيمية متأثر بالرازي في هذا الوجه وقد أحال القاري إلى كتاب حصل أفكار للتقدمين والتأخرين ص ٣ طبعة الخانجي .
والرجوع إلى هذا المصدر وغيره للرازي لم نجد « قال بفكرة النسبية وعلى هذا فيكون هذا الوجه في فكرته خالصاً لابن تيمية (انظر السيوطي ، صون المطلق ص ٢٠٦ الطبعة الأولى والرازي المحصل ص ٣ طبعة الخانجي) .

﴿ المقام الإيجابي في الحدود والتصورات ﴾

وأما المقام الثاني ؛ وهو أنه هل يمكن تصور الأشياء بالحدود ؟

فيقال : المحققون من النظائر يعلمون أن الحد فائدته « التمييز بين الحدود وغيره » كالإسم ، ليس فائدته « تصوير الحدود وتعريف حقيقته » ؛ وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليوناني ، أتباع أرسطو ، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم .

الفرق بين
طريقتي المتكلمين
والمنطقيين
في الحدود

فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا . وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في « أصول الدين والفقه » بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة ؛ فإن أباحامد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفي^(١) وزعم أن من لم يحيط بها علماً فلا ثقة له بشيء من علومه .

وصنف في ذلك « محك النظر » و « معيار العلم » ؛ ودواماً اشتدت به ثقته .

الكلام
على كتب
النزالي ورأيه

وأعجب من ذلك وضع^(٢) ماسماه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى

(١) يقول النزالي في مقدمة كتابه (المستصفي من أصول الفقه ص ٧) « تذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان وتذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي واقسامها على منهاج أو جز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً فمن شاء ألا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه .

(٢) أشار الناشر إلى أن لفظة « ما » مقطوع مكانها من الأصل وأنه اجتهد في إبانها .

أنه تعلمه من الأنبياء^(١)، وإنما نعلمه من ابن سينا^(٢) وأن ابن سينا تعلمه من كتب أرسطو^(٣).

(١) يرى الغزالي أن ميزان المعرفة الذي قدمه في هذا الكتاب واضحه هو افة تعالى ومعلمه جبريل عليه السلام ومستعمله الخليل ومحمد عليهما الصلاة والسلام، انظر القسطاس المستقيم.

(٢) ابن سينا :

- أبو علي الحسين بن عبد الله (باللاتينية : أفينسا وهو مأخوذة عن العبرية أفن سينا) كان يعد طوال عدة قرون — ولا يزال يعد في بعض بلاد المشرق الآسلاى — إمام العلوم كلها حتى صار اسم « الشيخ الرئيس » علما عليه ولد سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) بأفشنة بالقرب من بخارى وكان أبوه من أهل بلخ .

حفظ ابن سينا القرآن وجاباً من الأدب وهو في سن العاشرة درس المنطق والهندسة وعلم النجوم على أبي عبد الله الناتلى ودرس بحده الحواس الالهيات والطبيعات والطب غير أنه لم يفهم الالهيات إلا بعد أن وقم في يده كتاب الفارابى في أغراض مابعد الطبيعة . وقد حددت هذه القراءة تسكوينه الفلسفى ذلك لأن نظر الفارابى في المنطق والالهيات التى يرجع أصلها إلى شروح فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وتعليقاتهم على كتب أرسطو هى التى حددت وجهة تفكيره الفلسفى .

توفى سنة ٤٢٨ هـ بهمدان وما يزال قبره بها حتى الآن .

أشهر كتيبه موسوعة الشفاء والاشارات والتهيات والنجاة والقانون في الطب انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن سينا ص ٣١٨ نشرة الشعب .

وانظر ابن أبى أصيبعة ج٢ ص ٢ نشرة ميلر . وانظر التصوف عند ابن سينا للدكتور عبد العظيم محمود .

(٣) أرسطو :

● فيلسوف يونانى شهير ولد سنة ٣٨٤ ق . م في سطاغيرا Stagirus والتحق بأكايمية أفلاطون وظل في الأكاديمية عشرين سنة حتى توفى أفلاطون . رقد نظم أرسطو المنطق الصورى بعد أن انتفع بما قدمه سقراط من حوار وما قدمه أفلاطون من فكرة التقسيم والتصنيف .

وما يؤخذ على أرسطو من أنه أهمل المنطق المادى لم يوافق عليه الأستاذ يوسف كرم والدكتور يحيى هويدى حيث رأيا أن المسئول عن اغراق المنطق الأرسطى في الصورية إنما هم المدرسيون، مسلمون ومسيحيون، أما هو فلم يفتل المنطق المادى وإن كان لم يجمعه في كتاب خاص .

انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٩ ، أحمد أمين وزكى نجيب محمود في قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، د. يحيى هويدى منطق البرهان ص ٤ ، ٥ .

[وهؤلاء الذين تكلموا في « الأصول » بعد أبي حامد^(١) هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني^(٢)].

أما سائر طوائف النظائر [١٢ ص] من جميع الطوائف — المعتزلة^(٣) فائدة الحد عند التكلمين التمييز التمييز بين الحدود وغيره.

(١) ذكر الناشر أن ما بين القوسين مزيد على الهامش بخط المصنف . والذي يظهر أنه لس كلاما هامشيا ولكنه يمتشى مع السياق العام ولهذا آثرنا كتابته في صلب الكتاب لاسيما إذ عرفنا أن بعضا من أصول الكتاب قد ذكر عند مراجعة النسخ على المصنف كما سيظهر ذلك فيما يأتي وأن النسخ قد اضطر إلى كتابة الاضافات للايضاح على الهامش بمد أن املاها عليه المصنف .

(٢) ينظر الإحكام للآمدي المتوفى (سنة ٦٣٠ هـ) .
وانظر أيضاً : النظر والمعارف ص ١٣ لقاضي عبد الجبار تحقيق الدكتور إبراهيم يوي مدكور ، يقول « لأن من حق الحد أن يفيد ما بين به الحدود من غيره .

٣ - المعتزلة :

• فرقة كلامية إسلامية ، ظهرت في أخريات القرن الأول الهجري ، وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول .
ومن أهم سمات الفرقة اعتدادها بالعقل في تصوير العقيدة .
ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان .
إحداهما بالبصرة : ومن أشهر رجالها ، واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وأبو البذيل الملاف ، وإبراهيم النظام ، والجلاحظ .
والأخرى ببغداد : ومن أشهر رجالها : بشر بن المنذر ، وأبو موسى المردار ، وثمامة بن الأشرس ، وأحمد بن أبي دؤاد .
وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم وهي :
العدل ، والتوحيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

انظر : مقدمة الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار نشرة عبد الكريم عثمان .
د/ علي سامي النشار نشأة الفكر ص ١٤٣ ، والشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٢٩ .

(٤) انظر الارشاد لإمام الحرمين ، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم .

• الأشعرية :

• تنتسب هذه الفرقة إلى مؤسسها أبي الحسن الأشعري الذي كان في أول حياته معتزلياً

بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز الحدود عن غيره ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم الحدود وغيره ، سواء سمي « جنساً » أو (عرضاً عاماً) وإنما يحدون بما يلزم الحدود (طرناً وعكساً) ، ولا فرق عندهم بين ما يسمى (فصلاً) و (خاصة) ونحو ذلك ما يتميز به الحدود من غيره .

تتلذذ على الجبائي ، وقد انفصل عن المذهب وقرر بنسبه العقائد على طريقة جديدة أقرب إلى النص منها إلى الاعتداد بالعقل .

أصبح اسم الأشعرية علماً على تلك الفرقة التي تمنتق ذلك المذهب وتعارض مذهب المعتزلة ومذاهب الفرق الأخرى وأصبح أيضاً اسم أهل السنة والجماعة لقباً لهذه الفرقة ، من أشهر رجال هذه الفرقة : الباقلاني وابن فورك والاسفراييني والقشيري والجلويني والغزالي .

والأشعرية وإن كانوا يذهبون مذهب إمامهم في أن العقل يستطيع إدراك وجود الله إلا أنه ليس لا عقلاً عندهم نفس المسكينة التي له عند المعتزلة ، فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يقتضي تحميها ولا تقيحاً ولا يوجب على الله شيئاً رعاية لمصالح المبادء والواجبات كلها واجبة بالنسبة ومعرفة الله تحصل بالعقل وبالسبح يجب .

(انظر : البغدادى الفرق بين الفرق ص ٢٦ والاسفراييني التبصير في الدين ص ٩١ والشهرستاني الملل ج ١ ص ٨٥ .

• الكرامية :

فرقة كلامية تسب إلى محمد بن كرام الذي نشأ في سجستان وتوفي ببیت المقدس ٨٦٩م والكرامية مجسمون يذهبون إلى أن الله محدود من جهة العرش وأن شيئاً لا يحدث في العالم قبل حدوث أعراض في ذاته ولكنهم مع ذلك عرفوا بالزهد والتقوى والعمل على نشر الاسلام ، تعددت فروعهم دون اختلاف في الأصول ، كثر أتباعهم في خراسان وبلاد ما وراء النهر وبیت المقدس حتى أوائل القرن الثالث عشر .

(انظر النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٦١٧ ، الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٩٩ والبغدادى الفرق ص ٢٥ .

• الشيعة :

يقول عنهم الشهرستاني : هم الذين شايعوا علياً رضي عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته ، نصاً ووصية إما جلياً وإما خفياً : واعتقدوا أن الامامية لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو ببقية من عنده .

وقالوا : ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بتنصيبهم ، بل هي قضية أصولية وهي ركن من الدين لا يجوز الرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ولا تخويضه إلى العامة وإرساله . وتفرقوا إلى أكثر من فرقة ولكن تجمعهم هذه الأصول .

أ — القول بوجوب التمييز والتنصيب . ب — ثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً =

١٧٨

وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب
المتكلمين^(١)، من أهل الإثبات وغيرهم، كأبي الحسن الأشعري^(٢)،
والقاضي أبي بكر^(٣)،

مشاهير
المتكلمين
من جميع
الطوائف

= عن الكبائر والصفات . ج - القول بالتولى والتبرى قولاً وفلاً وهذا إما في حالة
التقية .

وم خمس فرق : كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية .
وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال وبعضهم إلى السنة وبعضهم إلى التشبيه .
(انظر الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ١٣١ ، البغدادى الفرق ص ٢١ وما بعدها
والنشار نشأة الفكر ج ٢ .
(١) قول : إن المتكلمين يرون أن الأجسام كلها متماثلة سواء أكانت أجساماً لطيفة
أو كثيفة والخلاف بينها إنما هو بالصفات والحواس .
ومن ثم يعرفون بالخاصة التي تميز للمعرف عن غيره .
أما المناطقة فإنما يرون أن الأجسام مختلفة في الحقيقة بناء على أن الصورة النوعية جوهر
فلسكى حقيقة هيولى وصورة نوعية بها تنوع الأجسام وتختلف الآثار .
من ثم كانت موقفهم فاسداً لفساد قولهم في الالهيات حيث ذهبوا إلى أن حقائق الأشياء
مختلفة في الذات وبنوا حدودهم المنطقية على هذا .

(٢) أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ / ٨٧٤ - ٩٣٦)
على بن اسماعيل بن اسحق أبو الحسن ، من نسل الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري
مؤسس مذهب الأشاعرة . وهو من أئمة المتكلمين المجتهدين . ولد بالبصرة وتلقى مذهب
المعتزلة عن شيخه الجبائي وتقدم في المذهب ولكنه رجع إلى مذهب أهل السنة والجماعة
وجاهر بصدائه للاعتزال توفي ودفن ببغداد
قيل : بلغت مؤلفاته ثلاثمائة كتاب ، أشهرها :
مقالات الاسلاميين ، الابانة - الرد على المجهمة - رسالة في الايمان - استحسان
الحوض في علم الكلام

(انظر : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ والمقرئى للخط ج ٢ ص ٣٧٩ وابن كثير
البداية والنهاية ج ١١ ص ١٨٧ وابن خلكان ٣٢٦/١ .
(٣) الباقلاني ٣٣٨ - ٤٠٣ هـ / ٩٥٠ - ١٠١٣ م هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر
أبو بكر ، من كبار علماء الكلام .

انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها كان جيد
الاستنباط من أشهر كتبه اعجاز القرآن - التمهيد - الانصاف - دقائق الكلام
(انظر . وفات الأعيان ج ٦ : ٤٨١ وتاريخ بغداد ج ٣٧٩ / مقدمة التمهيد نشرة
الدكتورين محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ومحمود الحصري) .

• وأبي اسحق^(١)، وأبي بكر بن فورك^(٢) والقاضي أبي يعلى^(٣)،

(١) أبو اسحاق الاسفرائيني (توفي ٨٤١٨ - ١٢٠٧ م)

هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو اسحق، عالم بالفقه والأصول كان يلقب بركن الدين.

نشأ في اسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور، وبقيت له فيها مدرسة باسمه درس فيها الفقه والأصول والكلام على المذهب الأشعري.
من أشهر كتبه الجامع في أصول الدين خمس مجلدات - ورسالة في أصول الفقه كان فقه في علوم الحديث وله مناظرات مع المعتزلة.

(انظر: وفيات الأعيان ج ١ ص ٤ - شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٠٩ طبقات الشافعية ج ٣ ص ١١١ مقدمة الشيخ زاهد الكوثري على العقيدة النظامية لـ قجويني ص ٦ ج ١ القاهرة سنة ١٩٤٨ م).

(٢) ابن فورك (٨٤٠٦ - ١٠١٥ م).

محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني كنيته أبو بكر: واعظ وعالم بالأصول والكلام من فقهاء الشافعية سمى بالبصرة وبغداد وحدث نيسابور وبني بها مدرسة وتوفي على مقربة منها، قتله عمود بن سبكتكين بالسم، لأمر يحصل بالعقيدة قال عنه ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريراً من المائة.
(انظر: السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٥٢ تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٣٢ والجوم الزاهرة ج ٤ ص ٢١٠، وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٨٢).

(٣) أبو يعلى (٣٨٠ - ٤٥٨ هـ) - (٩٩٠ - ١٠٦٦ م)

محمد بن الحسن بن محمد بن خلف بن القراء، أبو يعلى، عالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون، من أهل بغداد، ارتفعت مكانته عند القادر والقائم العباسيين. وولاه القائم قضاء ناز الخلافة، والحرم، وحران، وحلوان.
له تصانيف كثيرة منها:

١ - الإيماء ٢ - الكفاية في أصول الفقه ٣ - أحكام القرآن
٤ - عيون المسائل ٥ - أربع مقدمات في أصول الديانات ٦ - المجرّد فقه على مذهب الإمام أحمد.

وردود على الأشعرية: والسكرامية، والحجسة، وابن القبان، وغير ذلك وكان شيخ الحنابلة.

انظر: ابن أبي يعلى طبقات الحنابلة ١٩٣/٢ - ٢٣٠

تاريخ بغداد ٢٥٦/٢

شذرات الذهب ٣٠٦/٣

الرواي بالوفيات ٧/٣

وابن عقيل^(١) وأبي المعالي الجويني^(٢) وأبي الميمون النسفي الحنفي^(٣)

(١) ابن عقيل (٤٣١ - ٥١٣ هـ - ١٠٤٠ - ١١١٩ م) كنيته أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الطفري .

عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته كان قوى الحجة اشتغل بمذهب المعتزلة في حدائته كان يعظم الحلاج فأراد الحنابلة قتله فاستجار بباب المراتب لعدة سنين ثم أظهر التوبة حتى تمكن من الظهور .

له تصانيف كثيرة أعظمها كتاب الفنون التي قال عنه الذهبي كتاب الفنون لم يصف كتاب في الدنيا أكبر منه لأنه يقع في أربعمائة مجلد .

وله كتاب : الواضح في الأصول . والفصول في فقه الحنابلة .

(انظر : ابن العماد : شذرات الذهب ٤ : ٣٥ ، جلاء العينين ص ٩٩) .

(٢) أبو المعالي الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ ، ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) عبد الملك

بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي .

ولد في جوين - من ضواحي نيسابور - ورحل إلى بغداد ثم مكة حيث جاور أربع سنين، ثم ذهب إلى المدينة فألقى ودرس جميع طرق المذهب ثم عاد إلى نيسابور فبني له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية وصار أستاذها وكان يحضر دروسه كبار العلماء له مصنفات كثيرة أشهرها .

١ - غياث الأمم .

٢ - المقيدة النظامية .

٣ - البرهان في أصول الفقه الارشاد في أصول الدين على مذهب الأشاعرة .

٤ - الشامل في أصول الدين .

(انظر : السبكي : طبقات الشافعية ٢٤٩/٣

الذهبي : سير أعلام النبلاء المجلد ١٥/

طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ١/٤٤٠ ، ٢/١٨٨

ابن عساكر : تبين كذب المفتري ٢٧٨ - ٢٨٥

(٣) أبو المعين النسفي (٤١٨ - ٥٠٨ هـ ، ١٠٢٧ - ١١١٥ م)

ميمون بن محمد بن مبد بن مكحول أبو المعين النسفي الحنفي عالم بالأصول والأحكام

ولد بسمرقند وسكن بخارى

من أشهر كتبه بحر الكلام ح ، بصرة الأدلة ح والتمهيد لقواعد التوحيد ح والمعدة

وغيرهم ، وقبلهم أبو علي ^(١) ، وأبو هاشم ^(٢) ، وعبد الجبار ^(٣) وأمثالهم

== في أصول الدين ح والعالم والمتعلم خ ، شرح الجامع الكبير لشيباني في الفقه الحنفي .
(انظر : كشف الظنون ص ٣٣٧ وهدية العارفين ج ٢ ص ٤٨٧ والجواهر المضيئة ج ٢ ص ١٨٩) .

١ - أبو علي الجبائي (٢٣٥ - ٨٣٠٣ ، ٨٤٩ ، ٩١٦ م)
محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه تنسب طائفة الجبائية
له مقالات وآراء اقردها في المذهب .
اشتهر في البصرة ولما توفي دفن بجي محله التي نسب إليها .
يتمتع أستاذنا للاشمري ولابنه أبي هاشم ، له تفسير حافل مطول على مذهب الاعتزال في التأويل .

(انظر : المقرئ المخطوط ج ٢ ص ٣٤٨ - ابن خلكان وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٨٠ وابن كثير البداية والنهاية ج ١ ص ١٢٥ ومفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٥) دائرة المعارف الإسلامية و / ٢٧٠ - ٣٧٤

(٢) أبو هاشم الجبائي (٢٧٧ - ٨٣٢١ ، ٨٧٠ ، ٩٤١ م)
عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي عالم بالسكلام على مذهب المعتزلة تلمذ على أبيه واقترده آراءه خالف فيها المذهب وأشهر آرائه التي اقردها بها قوله بالأحوال بدل الصفات التي تكون وسطا بين الوجود والمعدوم . تبعته فرقة سميت باسمه « البهشية » نسبة إلى كنيته أبي هاشم . مولده ووفاته ببغداد .
له مصنفات كثيرة على مذهب الاعتزال
(انظر المقرئ المخطوط ج ٢ ص ٣٤٨ وابن خلكان وفيات الأعيان ج ١ ص ٢٩٢ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٥٥) .

(٣) القاضي عبد الجبار (٤١٥ - ٨ - ١٠٢٥ م)
قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي .
كان شيخ المعتزلة في عصره وهم يلقبونه بقاضي القضاة ولا يطلقون هذا القلق على غيره من أئمة المذهب ، ولي القضاء بالرى ومات بها .
له تصانيف كثيرة أشهرها موسوعته في علم السكلام « المنى » وطبقات المعتزلة وتزبه القرآن عن الطاعن وشرح الأصول الخمسة .
(انظر تاريخ بغداد ج ١١ ص ١١٣ ، معجم المطبوعات ص ١٢٦٩ والسبكي ج ٣ ص ٢١٩) .

من شيوخ المعتزلة ، كذلك ابن النوبخت^(١) ، والموسوى^(٢) ، والطوسى^(٣)

(١) ابن النوبختى (٣١٠ هـ - ٩٢٢ م)

الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختى ، فلكى عارف بالفلسفة كانت تدعيه المعتزلة والشيعة ، من أهل بغداد ولد وتوفى بها .

من أشهر كتبه فرق الشيعة - الآراء والديانات - اختصار الكون والفساد لأرسطو ، الرد على أصحاب التناسخ ، الرد على الفلاة - الفرق والمقالات ، والنسكت على ابن الراوندى .

(انظر : لسان الميزان ج ٢ ص ٢٥٨ الناشر : نساء الفكر ج ٢ ، أحيان الشيعة ٣٣٣/٢٣) .

(٢) الموسوى (٣٠٤ - ٤٠٠ هـ ، ٩١٦ - ١٠١٠ م) .

الحسين بن موسى الحسينى العلوى الطائى أبو أحمد تقيب العلوى فى بغداد ووالد الشريفين الرضى والمرضى ولى إمارة الحاج سنة ٣٥٤ هـ ثم أبى عليه عضد الدولة البويهى سنة ٣٦٩ هـ حتى أطلق سراحه شرف الدولة سنة ٣٧٢ هـ وهزل عن رقابة العلوين سنة ٣٨٤ وأعيد إليها سنة ٣٩٤ وأضيف إليه الحج والمظالم فلم يزل على ذلك حتى توفى وهو ضرير سنة ٤٠٠ هـ (انظر : ابن الأثير : الكامل) .

(٣) النصير الطوسى (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ) (١٢٠١ - ١٢٧٤ م)

محمد بن محمد بن الحسن ، أبو جعفر نصير الدين الطوسى ، فيلسوف ، كان رأساً فى العلوم العقلية ، ولد بطوس (قرب لیسایور) ، واتخذ خزانة ملاًها من الكتب واجتمع له فيها نحو أربعمائة ألف مجلد .
وصنف كتباً جليلة منها :

- ١ - تحرير المقائد وسرف بجريد الكلام .
- ٢ - تلخيص المحصل : مختصر المحصل للفخر الرازى .
- ٣ - حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا .
- ٤ - شرح قسم الآليات من إشارات ابن سينا .
- ٥ - مصارع المصارع .
- ٦ - إثبات العقل .

انظر : فوات الوفيات ١٤٩/٢ شذرات الذهب ٣٣٩/٥ مفتاح السعادة ٢٦١/١ معجم المطبوعات ١٢٥٠ اغائة القهان ٢٦٧/٢

(٦ م - الرد على النسطيين)

- ٨٢ -

وغيرهم من شيوخ الشيعة ، وكذلك محمد ابن الهيثم ^(١) وغيره من شيوخ الكرامية ، فإنهم تكلموا في (الحد) قالوا :

قول أبي الحال (إن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه) . قال أبو القاسم الأنصارى وتلميذه في (شرح الارشاد) ^(٢) قال إمام الحرمين : القصد من التجديد في اصطلاح المتكلمين (التعرض لمباحة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره) .

قال الأستاذ : حد الشيء (معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر) .

قال أبو المعالي : ولو قال قائل حد الشيء (معناه) واقتصر عليه كان سيدياً أو قال ، حد الشيء (حقيقته ^(٣) أو خاصته) كان حسناً .

(١) محمد بن الهيثم ذكره الشهرستاني في كتابه : الملل والنحل على أنه من الكرامية لكنه مقارب أي أن أقواله تقرب من أقوال أهل السنة في الصفات والجسمية والعرش ولم يعطنا تاريخاً وافياً لحياته أو مؤلفاته .

(٢) انظر الشهرستاني الملل والنحل ج١ ص ١٠١ ، ١٠٢ والنشار نشأة الفكر ج١ (٦٢٧) (٣) « الإرشاد في قواعد الاعتقاد » في علم الكلام لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ .

وقد شرح هذا الكتاب تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى المتوفى سنة ٥١٢ هـ كما يذكر ذلك صاحب كشف الظنون .

ثم شرحه من بعده الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن أوسى المشهور بابن المرأة تحت عنوان (نكت الإرشاد في الاعتقاد) ، غير أن هذا المؤلف لم يشرح كتاب الإمامة الذي هو آخر كتاب الإرشاد .

وهذا المرح توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية رقم ٦ توحيد وتاريخها عام ٧٣٩ هـ وهو في خمسة مجلدات ومجموع أوراقها قرابة تسعمائة صفحة .

ثم شرح العلامة تقي الدين مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين الشافعي تحت عنوان (شرح المقترح على الإرشاد في أصول الاعتقاد) وهذا المرح توجد منه نسخة بدار الكتب تحت رقم ١١١٣ توحيد .

(٣) لعل ابن تيمية يرى أن الحقيقة التي ذكرت هنا في حد الشيء إنما يراد بها مادلات عليه الخاصة لزوماً إذ التصرف عند المتكلمين يكون بالخاصة فقط دون أن يكون هناك أمر مشترك سواء أكان جنساً أم هماً عاماً .

قال : فإن قيل (إذا قلتم حد العلم أو حقيقته ما يعلم به فلم تذكروا خاصة العلم؛ لأن العلم يشتمل على مختلفات ومتماثلات لا تجتمع جميعها في خاصة واحدة؛ فإن المجتمعين في الأخص متماثلان) فنقول : إنما غرضنا أن نبين أن المذكور حدا هو [١٣ ص] (خاصة وصف المحدود في متصود الحد) إذ لبس الغرض بالسؤال عن (العلم) التعرض لتفصيله وإنما الغرض (معرفة العلمية بأخص وصف العلم) الذي يشترك فيه ما يختلف منه وما يتماثل مما ذكرناه حيث قلنا : إنه (المعرفة) أو (ما يعلم به) أو (التبيين) .

وهذا على طريقة الأستاذ

ومن رام ذكر حد من قبيل المعلومات فإنما غرضه الوقوف على صفة يشترك فيها القبيل المسئول عنه على وجه يتضح للسائل .

قال أبو المعالي : فإن قيل (١) الحد يرجع إلى قول المخبر أو إلى صفة المحدود ؟ قلنا : ما صار إليه كافة الأئمة أن الحد صفة المحدود سكنت عنه الواصفون أم نطقوا ، وهو بمعنى (الحقيقة) وقد ذكر القاضى

إن الحد صفة
المحدود دون
قول القائل

(١) صور إمام الحرمين تساؤلا مؤداه : هل الحد يرجع إلى قول الحاد أو يرجع إلى صفة المحدود ، وأجاب بما اتفق عليه كافة أئمة المذهب بأن الحد يرجع إلى صفة المحدود سواء قال بها الحاد أو لم يقل بها .
ثم ذكر رأى القاضى الباقلانى في كتابه «التعريب» في الحد وهو أنه : قول الحد النبيه من صفة تشترك فيها جميع آحاد المحدود .

وحيث أن يكون القاضى قد وافق أئمة المذهب على أن هناك صفة في المحدود تشترك فيها جميع آحاده .

وإنما الذى يختلف فيه القاضى مع الأصحاب هو أن الحاد هو الذى قال بهذه الصفة وتطهر ثمرة الخلاف في أن من قال : إن الحد هو القفط النبيه عن وصف المحدود يرى أن من الأشياء ما قد حد ومنها ما لم يحد .

ومن قال : إن الحد هو وصف المحدود يرى أنه ما من شيء إلا وقد حد .

في (التقريب) أن الحد قول الحاد المنبئ عن الصفة التي تشترك فيها
آحاد الحدود .

ووافق الأصحاب في أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفة دون
قول القائل ، وإنما بين ذلك في الحد لمساهايته الوصف ومشابهة الحقيقة الصفة .
ونحن نفصل بين الوصف والصفة .

ثم قال القاضي : من الأشياء ما يحد ومنها ما لا يحد . . . وما من محقق
إلا وله حقيقة .

ومن صار إلى أن الحد يرجع إلى حقيقة الحدود يقول : ما من
ذی حقيقة إلا وله حد ، نفيًا كان أو إثباتًا .

الاطراد
والانعكاس
من شرائط
الحد

والغرض من التحديد التعرض لحقيقة الشيء التي بها يتميز عن غيره
والشيء إنما يتميز عن غيره بنفسه وحقيقته لا بقول القائل .

ثم قال أبو المعالي : قال المحققون (الاطراد والانعكاس من شرائط
الحد) . وإذا كان الغرض من الحد (تمييز الحدود بصفته عما ليس منه)
(فليس يتحقق ذلك إلا مع الإطراد والانعكاس) .

(فالطراد) هو (تحقق الحدود مع تحقق الحد) و (العكس) هو
[١٤ ص] (انتفاء الحدود مع انتفاء الحد) .

وإذا قيل : حد (العلم) هو (العرض) لم يطرده ذلك إذ (ليس كل
عرض علمًا) فهذا (نقض الحد) . ولو قلنا في حد (العلم) (كل معرفة
حادثه) فهذا لا ينمكس إذ ثبت علم ليس بحادث والسائل عن حد العلم
لم يقصد عن حد ضرب منه تخصيصاً وإنما أراد الإحاطة بمعنى سائر العلوم .

وإذا قلنا : (العلم) هو (المعرفة) ف (كل معرفة علم) و (كل علم

معرفة) و (كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة) و (كل ما ليس بمعرفة فليس بعلم) وهذه عبارات أربع — عباراتان في النفي وعبارتان في الإثبات — ولا تستقيم الحدود دون ذلك .

قال أبو المعالي : فإن قال قائل (هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا ؟ قلنا : اختلف المتكلمون ^(١) ، فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحد . وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدر في التركيب . وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسئول أن يأتي في حد ما يسأل عنه بعباراة واحدة ، إذ المقصود (اتحاد المعنى بدون اللفظ) والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست

(١) يرى المتكلمون أن المحدود إذا أمكن حده بوصف جامع لأفراد لا يجوز أن يركب الحد من وصفين .

أما إذا لم يمكن حده بوصف جامع لأفراده فالمترتبة برون جوازه . من ثم يعرفون الرمي بأنه : ما يكون لونا أو مثلونا وذلك لأنه لا يمكن أن يكون للرعي صفة واحدة تجمع أفراده .

وجهور المتكلمين برون أن التركيب من وصفين لا يجوز على أى الحالين .
أما في الصورة الأولى فظاهر لما تقدم .

وأما في الصورة الثانية فلأن الوصفين اللذين تركب منهما الحد مختلفان ولا يصح أن يكون هذان الأمران المختلفان محصلين صورة واحدة ألا وهي المحدود .

كما لا يجوز أن يحمل على شيء واحد أمران مختلفان لأن حمل للعرف على التعريف — وإن كان غرض التعريف على رأيهم منه إفادة التصور — فهو من حيث الحل تصديق .

من ثم يكون حمل للعرف المركب من وصفين مستلزما أو متضمنا الحكم بشيئين مختلفين على شيء واحد وهذا لا يجوز .

وقد حقق القاضي الباقلاني هذه المسألة بما محصله أن المحدود إذا أمكن جمع أفراده في وصف واحد فلا يصح أن يركب الحد من وصفين .

أما إذا لم يمكن وأمكن جمع بعض أفراده في وصف والبعض الآخر في وصف آخر جاز على اعتبار أن يكون كل وصف منهما بالنسبة لما خص به من أفراد فلا يكون الوصفان لسلك الأفراد بل أحدهما لبعضها والآخر لبعض الآخر .

والفرق بين رأي المترتبة والباقلاني ، أن الباقلاني يرى أن الوصفين يرجعان إلى المحدود على التوزيع .

أما المترتبة فيرون أن الوصفين يرجعان إلى المحدود على الشمول .

هل يجوز
تركيب الحد
من وصفين
أم لا

حدوداً ، بل هي منبثة عن الحدود . وقال شيخنا أبو الحسن في حد (العلم) — مع منعه من التركيب — هو (ما أوجب كون محله عالماً) وهذا يشتمل على كلمات ، ولم يعد هذا تركيباً ، فإن المقصود بالحد التعرض لصفة واحدة ، وهو (إيجاب العلم حكمه) . وكذلك إذا قيل في حد (الجوهر) (ما قبل العرض) فليس بمركب ، وإن ذكر العرض وقبوله إياه ، ولكن المقصود بالحد (التعرض للقبول فقط) .

ثم التركيب فيه تقسيم . فنه باطل بالاتفاق ، ومنه يختلف فيه . فالمتفق عليه هو أن يذكر الحاد معنيين يقع الاستقلال بأحدهما وذكر [١٥ ص] الآخر لغو في مقصود الحد وشرطه .

التركيب منه
باطل ومنه
يختلف فيه

وأما الختلاف فيه فكما يقول المعتزلة في حد (المرئي) ما يكون لونا أو متلونا (فهم يصححون هذا الحد ، ولا يرون هذا التركيب قادحاً .

قالوا : لأن المقصود من الحد (حصر الحدود مع التعرض للتحقيقة) فإذا قامت الدلالة على أن التحيز يرى ، وعلى أن الألوان مرئية ، ولا تجتمع الألوان والجواهر في حقيقة واحدة ، إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة ، منها الوجود والحدوث ، وباطل تحديد المرئي بالموجود أو الحادث ، إذ يلزم منه رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها .

فإذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان في صفة جامعة لها في حكم الرؤية غير منتقضة فلا وجه إلا ذكر الجواهر بخاصيتها وذكر الألوان بمقتضاها .

ومعظم المتكلمين على الإمتناع من مثل ذلك في الحدود ، وقالوا : المتميز وكون اللون هيئة حكمان متنافيان ، فينبغي أن لا يثبت لها — مع تباينها — حكم لا تباين فيه وهو كون المرئي مرئياً .

قال الأستاذ أبو المعالي : وأحسن طريقة في هذا ما ذكره القاضي ؛
فإنه قال : ما يذكر في معرفة الحدود ينقسم ، فربما يتأتى ضبط آحاد المحدود
بصفة واحدة يشترك فيها جملة الآحاد ، نحو تحديد (العلم) بـ (المعرفة)
و (الشئئية) بـ (الوجود) ، وربما لا يتأتى ضبط جميع الآحاد في صفة واحدة
تشارك جميعها فيها ، فلو ذكر في حدها صفة جامعة لبطل .

فإذا كان الأمر كذلك وتأتى ضبط ما يسأل عنه بذكر صفتين تشتمل
إحدهما على قبيل من المسئول عنه والأخرى على القبيل الآخر ،
لصح تحديده .

قال القاضي : ولو حقق ذلك لزال فيه الخلاف ؛ فإن [١٦ ص] الذي
يحد بصفتين لو قيل له (أتدعى اجتماع القبيلين في صفة واحدة ؟) لما ادعاه ،
ولو قيل لمطالبه (أننكر تحقق الانحصار عند ذكر الصفتين ؟) لما وجد سبيلا
إلى انكار ذلك .

والحد ليس بموجب ، وإنما هو بيان وكشف ؛ وهذا المعنى يتحقق في
الصفتين تحققة في الصفة الواحدة ؛ فإن الكلام إلى مناقشة في العبارة .

وقال القاضي أبو بكر الطيب : وإن قال لنا قائل (ما حد العلم عندكم ؟)
قلنا : حده (معرفة المعلوم على ما هو به) والدليل على ذلك أن هذا الحد
يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيء هو فيه .

والحد إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون حداً
ثابتاً صحيحاً .

فكلما حد به (العلم) وغيره وكانت حالة في حصر المحدود وتمييزه من
غيره وإحاطته به حال ما حددنا به (العلم) وجب الاعتراف بصحته .

وقد ثبت أن (كل علم قد تعلق بمعلوم) فإنه (معرفة له على ما هو به)
و (كل معرفة بمعلوم) فإنها (علم به) فوجب توفيق الحد الذي حددنا به
(العلم) وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه (علم) .
قلت : فقد بين القاضى أن كل ما أحاط بالحدود بحيث لا يدخل فيه
ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه كان حداً صحيحاً .

ذكر من اعترف باستعصاء الحد على طريقة المنطقيين

اعتراف الغزالي باستعصاء الحد :

وقد ذكر الغزالي في كتابه الكبير في المنطق الذي سماه (معيار العلم) مذهب المتكلمين هذا بعد أن ذكر استعصاء الحد على طريقة المنطقيين فقال :

الفصل السابع (١)

في استعصاء الحد على القوى البشرية إلا عند غاية (٢) التشمير والجهد .

ومن (٣) عرف ما ذكرنا (٤) عن ماثارات الاشتباه في الحد عرف أن
القوة البشرية لا تقوى على التحفظ [١٧ ص] عن كل ذلك إلا على الندور .
وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور : أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ
(الجنس الأقرب) . ومن أين للطالب أن لا يففل عنه ؟ فيأخذ (جنساً)
يظنه أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيحد (الخمر) بأنه (مائع مسكر) ويذهل عن (الشراب) الذي هو تحته وهو أقرب منه ، ويحد (الإنسان) بأنه (جسم ناطق مائت) ويففل عن (الحيوان) وأمثاله .

الثاني : أنا إذا شرطنا أن تكون (الفصول) (ذاتية) (٥) كلها ،
و (اللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشبهه بـ) (الذاتي) (٦) غاية
الاشتباه ، ودرك ذلك من أغص الأمور .

(١) سنقارن بين ما في معيار العلم وما نقلناه هنا وسنوضح الفرق بينهما وسنرمز للمعيار بالحرف « م » .

(٢) م « نهاية » . (٣) م « فن » . (٤) م « في » .

(٥) م « كلها ذاتية » . (٦) م « مشتبه بالذاتي » .

فمن أين له أن لا بعقل (١) فيأخذ (لازمًا) فيورده (٢) بدل (الفصل
ويظن (٣) أنه (ذاتي) ؟

اشتراط جميع
الفصول الذاتية
الثالث : أنا شرطنا (٤) أن يأتي (٥) بجميع (الفصول الذاتية) حتى
لا يخل (٦) بواحد ، ومن أين يأمن (٧) من شذوذ بعضها عنه (٨) ؟ لاسيما
إذا وجد (فصلا) حصل به التمييز والمساواة في الاسم (٩) في الحمل (كالجسم
ذو النفس الحساس) ومساواته لفظ (الحيوان) مع إغفال (المتحرك
بالإرادة) (١٠) . وهذا من أغض ما يدرك .

احتمال تقسيم
الجنس بالفعول
الآخريّة دون
الأولية
الرابع : إن (١١) (الفصل) مقوم (النوع) مقسم (١٢) (للجنس)
فإذا (١٣) لم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة (فصولا) ليست (أولية)
(للجنس) وهو غير مرضى في الحدود (١٤) ؛ فإن (الجسم) كما أنه ينقسم (١٥)
إلى (النامي) و (غير النامي) انقساما (لفصل ذاتي) فكذلك ينقسم إلى
(الحساس و (غير الحساس) وإلى (الناطق) و (غير الناطق) . فهما
قيل (١٦) (الجسم) ينقسم إلى (الناطق) و (غير الناطق) فقد قسم بما
ليس هو (الفصل) القاسم أوليا ، بل ينبغي أن يقسم (١٧) أولا إلى (النامي)
و (غير النامي) ثم (النامي) ينقسم إلى (الحيوان) و (غير الحيوان) ثم
الحيوان إلى (الناطق) و (غير الناطق) وكذلك (الحيوان) ينقسم إلى [١٨ ص]
(ذو رجاين) وإلى (ذو أرجل) ولكن هذا التقسيم ليس (بفصول أولية)

- (١) م «ألا يغفل» . (٢) م «لا توجد في م» . (٣) م «فيظن»
(٤) م «أنه إذا شرطنا» . (٥) م «أن تأتي» . (٦) م «لا يخل» .
(٧) م «تأمن» . (٨) م «واحد منه» . (٩) م «للاسم» .
(١٠) م «التحرك بالإرادة» . (١١) م «أن» . (١٢) م «ومقسم» .
(١٣) م «وإذا» . (١٤) م «وهو غير مرضى في الحدود» .
(١٥) م «كما ينقسم» . (١٦) م «ولكن مهما قيل» . (١٧) م «ينقسم»

بل ينبغي أن يقسم (الحيوان) إلى (ماش) و (غير ماش) ثم (الماشي)
ينقسم الى (ذى رجاين « و » ذى أرجل ^(١)) اذ الحيوان لم يستعد للرجلين
والأرجل باعتبار كونه « حيواناً » بل باعتبار كونه « ماشياً » واستعد
ليكونه « ماشياً » باعتبار كونه « حيواناً » .

فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط الوفاء بصناعة الحد ^(٢) وهي ^(٣)
في غاية العسر .

ولذلك لما عسر اكتفى المتكلمون بالتمييز ^(٤) وقالوا ^(٥) إن ^(٦) الحد
هو القول « الجامع المانع » ولم يشترطوا فيه إلا التمييز .
اكتفاء
التكليم
في الحد بالتمييز

ويلزم ^(٧) عايه الاكتفاء ^(٨) « بالخواص » فيقال في حد « الفرس » إنه
« الصهال » وفي حد ^(٩) « الانسان » إنه « الضحاك » وفي الكلب إنه
« النباح » وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات الحدود .
ولأجل عسر التحديد قد رأينا أن نورد جملة من الحدود العلومة المحررة
في الفن الثاني من « كتاب الحدود » .
ثم قال :

الفن الثاني : في الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها لانهائية لها لأن العلوم التصديقية غير

-
- (١) م « أو أرجل » . (٢) م « الحدود » . (٣) م « وهو » .
(٤) م « الميز » . (٥) م « فقالوا » . (٦) م « الحد هو القول »
بدون إن . (٧) م « فيلزم » . (٨) م « الاكتفاء بذكر الخواص »
(٩) م « وفي الإنسان » بدون ذكر « حد » .

- ٩٢ -

متناهية ، وهى نابعة « للتصورات^(١) وأقل^(٢) ما يشتمل عليه « التصديق »
تصوران .

وعلى الجملة فكل ماله اسمهم يمكن تحرير « حده » أو « رسمه » أو
أو « شرح اسمه » .

وإذا لم يكن فى الاستقصاء الطمع فالأولى الاقتصار على التواين المعرفة
لطريقه ، وقد حصل ذلك بالفن الأول .

فائدة الحدود
المتصلة

ولكننا أوردنا حدوداً مفصلة لثانيتين :

إحداها : أن تحصل الدرجة بكيفية تحرير الحد وتأليفه ، فإن الامتحان
والممارسة للشيء يفيد قوة عليه لا محالة .

الثانية^(٣) : أن يقع الاطلاع على معانى أسماء أطلقها الفلاسفة (٩ ص)
وقد أوردناها فى كتاب « تهافت الفلاسفة^(٤) » إذ لم يمكن مناظرتهم
إلا بلفظهم وعلى حكم اصطلاحهم ، وإذ لم نفهم ما أوردناه^(٥) من اصطلاحهم
لا يمكن مناظرتهم .

فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها فى « الالهيات » و « الطبيعيات » وشيئاً
قليلاً من « الرياضيات » .

الفرق بين الحد
ومرر الام

فلتؤخذ هذه الحدود على أنها « شرح للاسم » فإن قام البرهان على أن

(١) م « لتصورية » . (٢) م « أقل » . (٣) م « الثانى » .
(٤) انظر : النزاع : تهافت الفلاسفة ص ٨٦ وما بعدها اخراج الدكتور سايان دنيا
الطامة الثالثة وانظر أيضاً مقاصد الفلاسفة (.
(٥) م « وإذا لم يفهم ما أرادوه » .

— ٤٣ —

ما شرحوه^(١) وكما نرحوه اعتقد^(٢) « حدأ » وإلا اعتقد « شرحاً للاسم » .
كما يقال^(٣) « حدأ » الجنى^(٤) « حيوان هوائى فاطق مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة » فيكون هذا « شرحاً للاسم » فى تفاهم الناس .

فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان . فان دل على وجوده كان « حدأ » بحسب الذات وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجنى المراد به فى الشرع^(٥) موجود آخر ، كان هذا « شرحاً للاسم » فى تفاهم الناس .

وكما نقول^(٦) فى حد « الخلاء » إنه « بعد يمكن أن تفرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا فى مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه » .
وربما دل الدليل على أن ذلك محال^(٧) فيؤخذ على أنه « شرح للاسم » فى إطلاق النظر .

وإنما قدّمنا هذه المقدمة ليعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أرادته الفلاسفة بالاطلاق لا حكم بأن ما ذكروه كما ذكروه^(٨) فإن ذلك مما يتوقف^(٩) على ما يوحبه البرهان^(١٠) .

(١) م « كما نقول » . (٢) م « الجنى » . (٣) م « المراد فى الشرع للوصف بوصفه أمر آخر أخذ هذا شرحاً للاسم فى تفاهم الناس » .
(٤) م « نقول » . (٥) م « حال وجوده » . (٦) م « ما ذكروه هو على ما ذكروه » . (٧) م « ربما يتوقف على النظر » (٨) م « فى موجب البرهان عليه » .

(راجع معيار العلم بتحقيق الدكتور سليمان محمد دنيا — ص ٢٨١ — من ٢٨٥ ونشرة السكردى ص ١٦١ سنة ١٣٢٩) .

الرد على كلام الغزالي

قلت^(١) : ما ذكره من صعوبة الحد على الشروط التي ذكرها حق لو كان المقصود بالحد تصوير الحدود كما يدعونه وكان ذلك ممكناً. لكن ما ذكره في الحد باطل ؛ فإنه يمتنع (٣٠ ص) أن يحصل بمجرد الحد تصوير الحدود . وما ذكره من الفرق بين الصفات الذاتية المقومة الداخلة في الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له

وما أوجبه من ذكر الصفتين في الحدود هو مما يحظره المتكلمون فيمتنعون منه في الحد . والتحقيق أنه لا واجب ولا محذور كما قد بيناه في موضع آخر .

(١) وقف ابن تيمية هاهنا ما ذكره الغزالي موقف المسلم تارة وموقف المعتز تارة أخرى فقال مسلماً ومعتزاً إن ما ذكره كما يقول الغزالي — من صعوبة الحد إنما كان لإفادة الحد تصور الحدود بذاته وهذا مسلم . غاية ما في الباب لو سلمنا فرضاً اشتغال الحد على الذاتيات وأمكن الوصول إلى ذلك بجهد لما أفاد الحد — والحالة هذه — التصور .

ثم قال معتزلاً : إن ما زعموه من أن هناك وصفاً ذاتياً داخلاً في قوام الماهية ووصفاً عرضياً خامساً خارجاً عن قوام الماهية إنما هو لا وجود له ألينة إلا في الذهن وإن ما أوجبه من ذكر الوصفين في الحدود قد بينا رأي المتكلمين فيه والتحقيق ما ذكره القاضي الباقلاني وهو أنه لا وجوب في ما إذا أمكن جمع الحدود في صفة واحدة ولا محذور إذا لم يمكن .

ثم عرج ابن تيمية على ما ذكره الغزالي من أن الحدود إذا تحققت على زعمهم تفيد التصور قال : إن تلك الحدود التي زعموها لا تفيد إلا التمييز .

من ثم يكون ما قاله الغزالي من أن الوصول إلى تمييز المسرف لا يكون واجباً لفرض من التصريف يكون لغواً لأن حدودهم التي يزعمون أنها تفيد التصور قد بينا أنها لا تفيد إلا التمييز فتسكون أيضاً ليست واقية بالفرض الذي من أجله يقول الغزالي « إن تعريف المتكلمين لا يفي بالفرض » .

وكل ما يذكرونه من الحدود فانما نقييد التمييز . وإذا كان لا يحصل
بالحد إلا التمييز فالتمييز قد يحصل « بالفعل » « والخاصة » فعمل أن طريقة
المتكاهين أسد في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود . وأما قوله « إن ذلك
في غابة البعد عن غرض التعريف لذات الحدود » فيقال : وكذلك سائر
الحدود هي غير محصلة لتصوير ذات الحدود كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وما ذكره من الوجوه حجة عليهم .

فإن ما ذكره من لزوم « أخذ الجنس القريب » أمر اصطلاحي ؛ وذلك
أزه إذا أخذ « البعيد » كان « الفصل » يدل على « القريب » بالتضمن
أو الالتزام^(١) كدلالة القريب على البعيد فالناطق عندهم يدل على « الحيوان »

(١) يرى ابن تيمية أن اشتراط المناطقة أخذ « الجنس القريب » في الحدود الحقيقية
أمر اصطلاحي ويدل على ذلك بأن الأمر لا يخلو أما أن يكتب بالدلالة التضمنية أو
الالتزامية أولاً .

فإن اكتفى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية كما في غير حاجة إلى الجنس القريب لأن الفصل
يدل عليه بالتضمن أو الالتزام كما أن الجنس القريب يدل على البعيد بالتضمن أو الالتزام
فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الجنس البعيد بالمطابقة والقريب بالتضمن وتارة
بالعكس .

وإن لم يكتفوا بهذه الدلالة واشتراطوا الدلالة على التنيات بالمطابقة لم يكن ذكر الجنس
القريب وحده كافياً لأنه يدل على أجزائه بالتضمن أو الالتزام .

ونوضح ذلك بالمال :

فإذا قلنا في الدلالة على الإنسان أنه جسم ناطق . كانت كلمة ناطق دالة على الجنس القريب
— وهو الحيوان — بالتضمن أو الالتزام . كما أن كلمة حيوان في قولنا حيوان ناطق دالة
على الجنس البعيد — وهو الجسم — بالتضمن أو الالتزام

وحينئذ يصير الفرق بينهما أنه تارة يدل على الجنس البعيد بالمطابقة والقريب بالتضمن
— كما في قولنا جسم ناطق — وتارة بالعكس ، كما في قولنا : حيوان ناطق .

وإن لم يكن بالتضمن أو الالتزام بل قيل بدلالة المطابقة ألبتة ، كان ذكر الجنس القريب
وحده غير كاف ، لأنه يدل على أجزائه بالتضمن أو الالتزام ، فلا تكون جميع أجزاء
الحدود مدلولاً عليها بالمطابقة .

- ٩٩ -

و « المسكر » يدل على « الشراب » كما يدل « الحيوان » على « الجسم »
وكما يدل « الشراب » على المائع سواء جعلوا هذه دلالة تضمن أو التزام .
فإن كانوا يكتفون بمثل هذه الدلالة كان « الفصل » كافياً ، وإن كانوا
لا يكتفون إلا بما يدل على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكر « الجنس القريب »
وحده كافياً .

فإذا قال « مائع مسكر » كان لفظ « المسكر » يدل على أنه « الشراب » ؛
فإن المسكر هنا أخص عندهم من « الشراب » ومن « المائع » وهو « فصل »
كالناطق للإنسان « ٢١ ص » ومعلوم حينئذ أن « كل مسكر شراب »
كما أن « كل ناطق حيوان » .

كما أنه إذا قيل في « الإنسان » « جسم ناطق » فالناطق عندهم أخص
من « الجسم ومن » الحيوان » وهو يدل على « الحيوان » بالتضمن أو
الالتزام . (ودل لفظ « المائع » على الجنس البعيد « بالمطابقة)

وإذا قال « شراب مسكر » دل قوله « شراب » على أنه « مائع بالتضمن
أو الالتزام عندهم » ودل على « الجنس القريب » بالمطابقة ، فصار الفرق
بينهما أنه تارة يدل على « الجنس البعيد » بالمطابقة « والقريب » بالتضمن
وثارة بالعكس .

= فإن قالوا : الأحسن أن يدل على الجنس القريب بالمطابقة لأنه أخص بالحدود
فيكون أكثر تميزاً .

قلنا : إن التميز لا يحصل بأحد الحدين في التعريف بل بهما معاً ، وإذا كان الأمر كذلك
فتمام التميز حاصل على سواء أى سواء كان التعريف مشتقاً على الجنس القريب والفصل ،
أو الجنس البعيد والفصل .

فاذا قالوا: (الأحسن أن يدل على القرب بالمطابقة لأنه أخص بالحدود، وكلما كان أخص كان أكثر تمييزاً) قيل: لبس في ذلك اختصاص أحد الحدين بتصوير المائية دون الآخر بل بأنه أتم تمييزاً.

وهذا تسكلم على المثال الذي ذكره في حد (الخر) بحسب ما قاله وإلا فالخر اسم السكر عند الشارع سواء كان مائعاً أو جامداً طعاماً أو شراباً كما قال صلى الله عليه وسلم: كل مسكر خمر^(١) فلو كانت الخمر جامدة وأكلها كانت خمرأ باتفاق المسلمين.

• وأما الوجه الثاني: فقوله (اللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشبهه بالذاتي غاية الاشتباه) كلام صحيح^(٢) بل ليس بينهما في الحقيقة فرق إلا بمجرد الوضع والاصطلاح كما قد بين في غير هذا الموضع، وبين أنهم في هذا الوضع المنطقي والاصطلاح المنطقي فرقوا بين المتماثلين وسووا بين المختلفين.

• وهذا وضع مخالف لصريح العقل، وهو أصل صناعة الجدود الحقيقية

(١) رواه مسلم من حديث عبادة بن عمر وقطه «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» وسيأتي كلام المصنف عليه في المقام الرابع.

(٢) يرى ابن تيمية أن اشتباه اللازم بالذاتي كلام صحيح، غاية ما في الأمر أن هذا الاشتباه ليس بين أمرين بينهما تمايز إلا بحسب ما اصطاح عليه الناطقة.

أما وجود تمايز بين ذاتي ولازم في الخارج فلا. إذ الأوصاف اللازمة للماهية ولا تنعقد الماهية بدونها ما اعبرها الإنسان ذهنًا واصطاح عليها على أنها أجزاء للماهية. فهذه الماهية الذميمة إما هي بحسب الاعتبار والاصطلاح لا بحسب الوجود في الخارج إذا الحقائق الخارجية لا تنبم الاصطلاح والاعتبار.

أما في الوجود الخارجي فلا يكون إلا للجوهر وصفاته فانخاذ الصفة على أنها ذاتية أو أنها مرضية هو انتزاع ذهني من أمر جوهرى فكيف إذن يتميز الذات من المرضي مادام المنتزع صفة تلازم الماهية ألبتة في الوجود والوهم ولا تفارقها.

(م ٧ - الرد على المنطقيين)

الوضع المطلق
خلاف لصريح
العقل
عندهم ، فتكون صناعة باطلة ، إذ الفرق بين الحقائق لا تكون بمجرد أمر وضعي بل بما عليه الحقائق في نفسها .

وليس بين ما سموه (ذاتيا) وما سموه (لازما) للماهية في الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج ، وإنما هي فروق اعتسارية تتبع الوضع واختيار الواضع وما يفرضه في ذهنه .

وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضع وذكرنا ألفاظ أئمتهم في هذا [٢٢ ص] الموضع وتفسيرها .

الماهية تابعة
لما يتصوره
الإنسان
للاعتائق
• وأن حاصل ما عندهم أن ما يسمونه (ماهية) هي ما يتصوره الذهن ، فإن أجزاء (الماهية) هي تلك الأمور المتصورة

فإذا تصور (جسما ناميا حساسا متحركا بالإرادة ناطقا أو ضاحكا) كان كل جزء من هذه الأجزاء المعنى المتصور وكان داخلا في هذا المتصور .
وإن تصور (حيوانا ناطقا) كان كل منهما جزءا مما يتصوره داخلا فيه .
وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثل كونه (حيا) (وحساسا) (وناميا) هو لازما لهذا المتصور في الذهن

فالماهية بمنزلة المدلول عليه (بالمطابقة) وجزؤها المقوم لها الداخل فيها الذي هو وصف ذاتي لها بمنزلة المدلول عليه (بالتضمن) واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه (بالالتزام) ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الإنسان سواء كان مطابقا أو غير مطابق ليس هو تابعا للحقائق في نفسها .

وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان .
فالإنسان إذا حد شيئا كالإنسان مثلا فقال هو (جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق) كان هذا القول له لفظ ومعنى ؛ فكل لفظ من ألفاظه - له معنى من هذه المعاني - جزء هذا الكلام .

• وأما قوله في الثالث (إنه يشترط جميع الفصول) فهذا كاشتراط
الوجه الثالث
اشتراط جميع
الفصول
الجنس) .

وليس في ذلك ما يفيد تصوير الماهية، وأما التمييز فيحصل بدون ذلك .
وهذا أمر وضعي . والمتكلمون قد اتفقوا على أنه لا يجوز الجمع بين صفتين
متساويتين في العموم والخصوص^(١) .

فلا يجمع بين (فصلين) . وهذا كما إذا حد (الحيوان) بأنه (جسم
نام حساس متحرك بالإرادة . فالحساس والمتحرك بالإرادة فصلان .
والمنطقيون يوجبون ذكرهما والمتكلمون يمتنعون من ذكرهما جميعاً ويأمرون
بالإقتصار على أحدهما^(٢) .

• وأما الوجه الرابع : فإنه من جنس أخذ (الجنس البعيد) بدل
الوجه الرابع
القريب) فإن تقسيم (الجنس) (بالفصول الآخريّة) دون الأوليّة مثل
تقسيم (النوع) (بالأجناس الأوليّة) دون الآخريّة^(٣) .

(١) ذكر الناشر أن بإزاء هذه العبارة بالهامش قول المصنف توضيحاً لفكرة « ضد
ما يوجب هؤلاء كما أن المتكلمين يمتنعون من ذكر الجنس مع الفصل » .

(٢) وبما يدل على تحكم المناطقة التي لا يخضع لقانون العقل أنهم يوجبون تعدد الفصول
مع أن التمييز حاصل بأحدها وعلى هذا يكون الثاني لغواً .

(٣) يرى ابن تيمية أن اشتراط المناطقة الأخذ بالفصول الأوليّة في تقسيم الجنس دون الثانويّة
لا يختل في شيء عن اشتراطهم أخذ الجنس القريب في تعريف النوع دون الجنس البعيد
وقد أبطل ابن تيمية فيما سبق اشتراطهم أخذ الجنس القريب ، وبين أنه مجرد اصطلاح
ولطابق ما ذكره هناك هل مذكوره هنا نقول :

إن التقسيم بالفصول إما أن يكنى فيه بالدلالة التضمنية أو بالاتزامية أم لا ، فإن اكتفى
فيه بالدلالة التضمنية أو بالاتزامية فذكر الفصول الآخريّة بدل على الفصول الأوليّة بالتضمن
أو بالاتزام .

كما أن ذكر الفصول الأوليّة بدل على الفصول الآخريّة بالتضمن أو بالاتزام . =

• • • • •

وإن لم يكن فيه بذلك فذكر الفصول الأولية وحدها غير كاف حيث تدل على أجزائها بالتضمن أو الالتزام .

فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الفصول الأخيرة بالمطابقة والفصول الأولية بالتضمن وتارة بالعكس .

وحين تقدم الفكرة في صورة مثال نقول :

١ إذا أردنا أن قسم جنسا كجسم مثلا قلنا : إننا نقسمه إلى :

جسم حيوان ، وجسم غير حيوان .

فإن اكتفى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية في التقسيم كانت « حيوان » كنصل ثانوي يدل على الفصل الأول وهو الدام بالدلالة التضمنية أو الالتزامية .

، وإذا قلت : جسم نام ، وجسم غير نام .

كان التقسيم هنا بالفصل الأول وهو « نام » دالا على الفصل الثانوي وهو حيوان بالتضمن أو الالتزام .

فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الفصول الأولية بالتضمن أو الالتزام والفصول الأخيرة بالمطابقة كما في المثال الأول .

، وتارة يدل على الفصول الأولية بالمطابقة والأخيرة بالتضمن أو الالتزام كما في المثال الثاني .

وإن لم يكن في التقسيم بالدلالة التضمنية أو الالتزامية ، وإنما اعتزلوا الدلالة المطابقة فذكر الفصول الأولية وحدها لا يكفي لأنها تدل على أجزائها بالتضمن أو الالتزام .

صناعة الحد وضع اصطلاحى غير فطرى

وقوله (رعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط لاوفاء بصناعة الحد ، وهو فى غاية العسر) فيقال :

- هذه صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقية العلمية^(١) وهى مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود فى مواضع ، فتكون باطلة ليست من الأوضاع [ص ٢٣] المجردة كوضع أسماء الأعلام ؛ فان تلك فيها منفعة وهى لا تخالف عقلا ولا جوداً .
- وأما وضعهم فمخالف لصريح العقل والوجود. ولو كان وضهاً مجرداً لم يكن (ميزاناً للعلوم والحقائق) فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها .
- فالعلم بأن الشئ حى أو عالم أو قادر أو مريد أو متحرك أو ساكن

(١) وان تبيية بدوره يقول : إن صناعة الحد من حيث تركيبه من أجزاء وترتيب كل جزء بالنسبة للآخر إما هى صناعة اصطلاحية . وهى مخافة اصريح العقل والوجود فإن صريح العقل يصل إلى الحقائق من غيرها وإن الوجود فى الواقع ونفس الأمر قد يكون غير غير مادلت عليه تلك الحدود فى مواضع كثيرة .

وإذا كان هذا أمر الحدود فلا تكون دالة على حقائق علمية إذا الدان على الحقائق العلمية موافق لصريح العقل والوجود لأن الحقائق العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات وذلك كعلمنا بأن الإنسان حى أو أنه متحيز أو أنه -سم وكعلمنا بأن افة قادر فلك الصفات العلمية فاجبة وطريقها لا يتغير ولا يتبع اصطلاحاً أو وضاً .

ولو أن الحدود كانت بالوضم المجرد عن العقل كالأعلام مثلا لكان فيها منفعة لكنها مع كونها وضماً اصطلاحياً جعلها المناطقة طريقاً لحقيقة علمية .

من ثم كان اشتراطهم فى أن يكون الحدوا أجزاء وأن تكون أجزاؤه على ترتيب مخصوص أمراً باطلا .

أو حساس أو غير حساس ليس هو من الصناعات الوضعية ، بل من الأمور الحقيقية الفعارية التي فطر الله تعالى عباده عليها ، كما فطرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة .

لا سيما (١) وهؤلاء يقولون : إن المنطق (ميزان العلوم العقلية) ومراجعاته (تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره) كما أن (العروض) ميزان الشعر و (النحو) و (التصريف) ميزان الألفاظ العربية المركبة والمفردة وآلات المواقيت موازين لها .

• ولكن ليس الأمر كذلك؛ فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وصي لشخص معين ولا يقلد في (العقليات) أحد ، بخلاف العربية ؛ فإنها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع وقوانينها لا نعرف إلا بالاستقراء بخلاف ما به يعرف مقادير المكيلات والموزونات والمذروعات والمعدودات؛ فإنها تفتقر إلى ذلك غالباً .

لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادي كعادة الناس في اللغات .

العلوم العقلية
تلم بالقطرة

(١) أشار الناشر إلى أنه ابتداء من هنا إلى قول المصنف فيما يأتي « واعتبار تقديرها » مكنوب على هاشم الأصل بخط الذي قرأ الكتاب على المصنف وأن هذه العبارات كتبت بعد صفحتين من هذا المقام وأشار — أي الذي صحح هذه النسخة على المصنف — بأن تقرأ هذه العبارات بعد قوله بما يأتي . . . ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لفتته عليه فلا يكون كذلك » ثم يقول الناشر : والسكن نظراً لمناسبتها هذا المحل وضعناها هنا . نبه إلى ذلك الناسخ المصحح للنسخة التي بمكتبة دائرة المعارف العلمية بميدان آباء الدكن .

وإثبات هذا الكلام في هذا المقام أولى من إثباته فيما أشار إليه مصحح النسخة على المصنف لأنه هنا أقرب منه هناك وإن كان ذكره على سبيل الاستطراد كما هو منهج المصنف .

- ١٠٣ -

وقد تنازع علماء المسلمين في مسمى « الدرهم » و « الدينار » هل هو مقدر بالشرع أو المرجع فيه إلى العرف ؟ على قولين أحدهما الثاني .
وعلى ذلك يبنى النصاب الشرعى هل هو مائتا درهم بوزن معين ، أو مائتا درهم مما يتعامل بها الناس واعتبار تقديرها (١) .

• وأما ما ذكره من صناعة الحد فلاريب أنهم وضعوها وضاعوا وهم واضع صناعة معترفون بأن الواضع لها أرسطو ، وهم يعظمونه بذلك ويقولون ! لم يسبقه الحدارسطو أحد إلى جميع أجزاء المنطق ، وتنازعوا « هل سبق إلى بعض أجزائه ؟ » على قولين .

هـ وأجزاء المنطق ثمانية :

أجزاء المنطق
واسماؤها
باليونانية

١ - المفردات ، وهى المقولات المعقولة المفردة .

٢ - التركيب : الأول وهو تركيب القضايا .

٣ - التركيب الثانى : وهو تركيب القياس من القضايا .

٤ - البرهان - ٥ - الجدلى - ٦ - الخطاى - ٧ - الشعرى - ٨ - السفسطة

ويسمون الجزء الأول « إيساغوجى » (٢) وقد يقولون إن (فروريوس) (٣)

(١) إلى هنا انتهى الاستطراد الذى أشرنا إليه قبلا والذى نرى مع الناشر إثباته هنا مخالفين مصحح النسخة على المصنف .

(٢) إيساغوجى **theisagoge** معناه المدخل إلى المطلق صنفه فروريوس **Porphyry** وجعله مقدمة للمقولات والمدخل اصطلاح عايه بما يعرف بالكليات الخمس . وقد كانت عند أرسطو أربعة وزاد عليها فروريوس « النوع » حيث لم يعتد أرسطو كايما من الكليات وإنما اعتبره الموضوع نفسه من حيث ان الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد (انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٣١ ، ٢٩٨)

(٣) أشار المصنف الى أن هنا بياض بالأصل وقد اعتد على اثبات هذا الاسم بالرجوع الى كتاب « اخبار العلماء بأخبار الحسكاه » للفتى ط بصر ص ١٦٩ .

- ١٠٤ -

هو الذى أدخل ذلك المنطق بعد أرسطو .

وقد يجعلون (القياس) و (البرهان) واحداً ويجعلون أجزاءه سبعة ويقولون : هذا قول أرسطو .

والجزء الثانى الذى يشتمل على المقدمات [يسمونه هرمينياس] ومعناه (العبارات) .

والثالث الذى يشتمل على (القياس المطلق) يسمونه (أنا لو طيقا الأول) .

و (البرهانى) يسمونه [- أنا لو طيقا الثانى -]

و (الجدلى) يسمونه [- طوييقا -]

و (الخطأى) يسمونه [- ريطوريقا -]

و (الشعرى) يسمونه (أقيوطيقا)

و (السفسطة) يسمونه (سوفسطيقا)

وهذه عبارات يونانية ، فإذا تكلمت بها العرب فإنها تعربها وتقربها إلى لغاتها ، كسائر ما تكلمت به العرب من الألفاظ المعجمة ، فلهذا توجد ألفاظها مختلفة^(١) .

عرفت الحقائق قبل وضع المنطق • وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع ، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم^(٢) .

(١) إلى هنا انتهى ما كان بها ش صفحة ٢٣ من الأصل وقد وضعه الناشر في الأصل لأنه ذكر للتوضيح .

(٢) ذكر الناشر في صلب "كتاب بعد هذه الكلمة ما يأتى : « فإن أرسطو كان وزيرا لالاسكندر بن فيلبس المقدونى وليس هذا ذا القرنين المذكور في القرآن كما يظنه كثير منهم ، بل هذا كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة .

وجاهر العقلاء من جميع الأمم مرفون الحقائق من غير تلم لوضع أرسطو » انتهى . ونحن قد آثرنا ذكرها هنا لأن اتساقها مع السياق بيدها إلى حد ما ، لاسيما وأن الناشر ذكر في استدراكه أنها على هامش الأصل .

وهم إذا تدبروا أنفسهم وجدوا أنفسهم تعلم حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية .

ثم إن هذه الصناعة زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ، ولا تعرف إلا بها وكلا هذين غلط .

• ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض الصفات
التي هي
الصفات
إذ جعلوا التصور بما جعلوه (ذاتيا) فلا بد أن يفرقوا بين ما هو (ذاتي) عندهم
وما ليس كذلك ، ولا بد أن يرتبوا ذكرها على ترتيب مخصوص إذ لا تذكر
على كل ترتيب .

فكانت الصفات (الذاتية) مادة الحد الوضعي [٤ ص] والترتيب
الذي ذكره هو (صورته) .

ولما كان ذلك مستلزما للفرق بين المتماثلين أو المتقاربين كان ممتنعاً
أو عسراً^١ .

إذ يفرقون بين صفة وصفة يجعل إحداها (ذاتية) دون أخرى مع تساويهما
أو تقاربهما ويفرقون بين ترتيب وترتيب يجعل أحدهما (معرفاً) للحقيقة دون
الآخر مع تساويهما أو تقاربهما^٢ .

(١) مزيدة في هامش الأصل بخط المصنف — الناشر .

(٢) زعم المناطقة أن الحد يفيد تعريف حقائق الأشياء ولا طريق لذلك إلا بالحد من
ثم فرقوا بين بعض الصفات وبعض إذ لا بد في تعريف الحقيقة عندهم من وجود الصفات الذاتية
وترتيبها ففرقوا بين الصفات وسموا بعضها ذاتيا والآخر عرضيا .

والأول : أن ما تركب من الذاتيات بصورة خاصة يوصل إلى تعريف الحقيقة وما تركب من
الموارض اللازمة على ترتيب خاص يفيد تعريف الحقيقة ، ففرقوا بين المتماثلين أو المتقاربين
والفرق بين المتماثلين ممتنع وبين المتقاربين عسر فالمد — بناء على أصلهم أما ممتنع
وأما متعسر .

فإذا كان ممتنعاً فلا حد وإن كان عسراً فعلى فرض حصوله بما اشترطوه فلا فائدة فيه =

- ١٠٦ -

وطلب الفرق بين التماثلات طلب مالا حتمية له ، فهو ممتنع وإن كان بين المتقاربين كان عسراً . فالمطلوب إما متعذراً وإما متعسراً (١) .

فإن كان متعذراً بطل بالكلية ، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله لبس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله . فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه .

وعلى التقديرين لبس ما وضعوه من الحد طريقاً لنصور الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد ، وإن كان الحد قد يفيد من تنبيه المخاطب وتمييز الحدود ما قد تفيده الأسماء كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

• وما ذكره من الفرق بين (الحد) و (شرح الاسم) (٢) فتلخيصه

الفرق بين الحد
وشرح الاسم

= لأن الحدود ان لم يكن متصوراً قبله فلا يفيد حصولهم على ما اشترطوه وجود ما قصدوه وهو تصور الحدود .

(١) هكذا بالنصب والمقام يقتضى الرفع .

(٢) التعريف الحق لى المضافة هو ما كان لماهية معلومة الوجود قبل استماع الحد وأما التعريف الاسمي فهو ما كان لماهية معلومة الوجود .

وبين ان تسمية الفرق بينهما فبرى أن الحد اما أن يقصد به تصوير الحدود أو تمييزه عما عداه وهذا التصوير اما أن يكون لحقيقة موجودة وثابتة في الخارج أو لحقيقة موجودة في الذهن .

أما التعريف الاسمي فهو ما يقصد منه فهم ما عناه التكلم من الاسم .
من ثم لم تكن المعرفة معلوماً إلا من خلال شرح الاسم وتعريفه لأنه هو المعنى الذى قصده للتكلم .

ولا ريب أن كلا من الحد والتعريف الاسمي يحتمل الصدق والكذب
أما الأول فظاهراً ، لأن الحاد يجب أن المحدود هو ذاك الحد وهذه دعوى تحتمل الصدق والكذب .

وأما الثانى ؛ فلأن ما عناه التكلم من اللفظ قد يكون مطابقاً للواقع وقد لا يكون ،
والستمع يحسن الظن بالتكلم بهذا التعريف فإن لم يجد ما فهمه ، ما عناه التكلم مطابقاً للواقع
يسىء الظن في فهمه هو .

وقد يكون الأمر على خلاف ما يظن وأن ما عناه التكلم يخالف الواقع .

أن المحدود المميز عن غيره إذا تصورت حتميته فقد يكون هو الوجود الخارجى ، وقد يكون هو المراد الذى وقد يراد بالحد تمييز ما عساه المتكلم بالاسم وتثبيته ، سواء كان ذلك المعنى الذى أراده بالاسم ثابتاً فى الخارج أو لم يكن .

(وقد يراد به تمييز ما هو موجود فى الخارج . وهذا شأن كل من فسر كلام متكلم أو شرحه .

فمن يفسر مراد المتكلم ومقصوده سواء كان مطابقاً للخارج أو لم يكن (١) .

وقد يتبين مع ذلك أنه مطابق للأمر الخارج وأنه حق فى نفسه .

وإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقاً للخارج ، فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافق [٢٥ ص] حتى قد يظن الظان أن الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لعمته ولا يكون كذلك ، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقته إياه . وقد يكون ظن من ظنه مطابقاً للخارج إحساناً للظن بالمتكلم ، ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك .

• وقولهم فى (الحد الحقيقى) (إنه متعسر ، وإنه لا يقف عليه إلا عسر الحد الحقيقى) (و من هذا الباب ؛ فإن الحد الحقيقى إذا أريد به ما زعموه فإنه لا حقيقة له فى الخارج إذ يريدون به أن الموصوف فى نفسه مؤلف من بعض صفاته اللازمة له التى بعضها أعم منه وبعضها مطابق له دون بعض صفاته اللازمة المساوية لتلك العامة فى العموم ، وللمطابقة فى المطابقة دون

(١) ما بين القوسين مذكور على هامش أصل المصنف .

بعض وأن حقيقته هي مركبة من تلك الصفات دون غيرها، وأن تلك الحقيقة يصورها الحد دون غيره . فهذا ليس بحق .

فدعواهم نأليهنه من بعض الصفات اللازمة دون بعض باطلة ، بل دعواهم أنه مركب من الصفات باطلة ، ودعواهم له حقيقة ثابتة في الخارج يصورها الحد دون غيره باطلة (١) .

ولإنما الواقع أن المحدود الوصوف الذي ميز بالاسم أو الحد عن غيره قد يكون ثابتاً في الخارج وقد يكون ثابتاً في نفس التكلم بالاسم أو الحد وهو يظن ثبوته في الخارج وليس كذلك .

ولهذا يقال : (الحد يكون تارة بحسب الاسم ، وتارة بحسب المسمى) ويقال (الحد يكون تارة بحسب اسم الشيء ، وتارة بحسب حقيقته . وإن كان الحد بحسب الاسم قد يكون مطابقاً للخارج ، لكن المقصود أن الحد تارة يميز بين المراد باللفظ وغير المراد ، [ص ٢٦] وتارة يميز بين الموجود في الخارج من الأعيان وبين غيره ؛ وهذا التمييز إنما يحصل بواسطة ذلك . فالتمييز الذي في النفس يجب أن يكون مطابقاً للتمييز في الخارج .

والتمييز الذي يحصل للمستمع هو بواسطة التمييز الذي في نفس المتكلم ، والله أعلم .

(١) انظر الدكتور النشار مناهج البحث ص ٢٠١ ص ٣٠٤ وموافقة ج ٣ ص ٢٢٢

خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية وإفساد ذلك للعقول والأديان

وقد تفتن أبو عبد الله الرازي^(١) بن الخطيب لما عليه أئمة الكلام ،
وقرر في « محصله »^(٢) وغيره « أن التصورات لا تكون مكتسبة » وهذا
هو حقيقة قول القائلين « إن الحد لا يفيد تصوير المحدود »^(٣) .

لكنه لم يهتد هو وأمثاله إلى ما سبق إليه أئمة الكلام في هذا المقام .

وهذا مقام شريف ينبغي أن يعرف ؛ فإنه بسبب إهماله دخل الفساد في

(١) الفخر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ ، ١١٤٩ - ١٢١٠ م) .

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي الشافعي
المعروف بالفخر الرازي وبا بن الخطيب . مفسر متكلم فقيه أصولي حكيم أديب شاعر
طبيب ، شارك في كثير من العلوم الشرعية والعربية والحكمة والرياضية .

ولد بالري من أعمال فارس ورحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان ، اتصل
بالسلطان علاء الدين خوارزم شاه فقال لديه الحكوة توفي بهراة سنة ٦٠٦ هـ .

من أشهر تصانيفه : معانيج الغيب في تفسير القرآن الكريم في ثمانية مجلدات — شرح
الوجيز للتران في فروع الفقه الشافعي — السر المكتوم في غمابة النجوم — المباحث
المشرقية في الحكمة الالهية — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين — معالم أصول الفدين
أساس القديس .

(٢) انظر محصل أفكار المتقدمين ص ٣ « القول في التصورات وعدى أن شيئاً
منها غير مكتسب لوجهين .

(٣) ذكر ابن تيمية ما يقوله الرازي من أن التصورات كلها فطرية ثم قال : وهذا هو
حقيقة قول القائلين : إن الحد لا يفيد تصوير المحدود .

ولل ابن تيمية أراد بل إنه لا يكون الكلام جارياً على سنن العقل إلا إذا كان المراد
أن في اكتساب الصور عن كل فرد من أفراد اللازم لكونه فطرياً يلزمه قولهم إن
الحد لا يفيد الصور .

العقول والأديان على كثير من الناس ، إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق في « الحدود » بالعلوم النبوية^١ — التي جاءت بها الرسل — التي عند المسلمين واليهود والنصارى ، بل وسائر العلوم كالإلـب والنحو وغير ذلك

• وصاروا يعظمون أمر « الحدود » ويدعون أنهم هم المحققون لذلك ، وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظية لا تنفيذ تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم ، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة. وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان ، وإتاعب الأذهان وكثرة الهذيان ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بما لا ينفعها — بل قد يضلها — عما لا بد لها منه وإثبات الجهل الذى هو أصل النفاق فى القلوب ، وإن أدعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق [٢٧ ص] وهذا من توابع « الكلام » الذى كان السلف ينهون عنه وإف كان الذى نهوا عنه خيرا من هذا وأحسن ، إذ هو كلام فى أدلة وأحكام . ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى « الحدود » على طريقة المنطقيين كما دخل فى ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق وإنما هو ذبيغ عن سواء الطريق .

هذا من
توابع الكلام
المسمى عنه

ولهذا لما كانت هذه « الحدود » ونحوها لا تنفيذ الإنسان علماً لم يكن عنده ، وإنما تنييده كثرة كلام سموهم « أهل الكلام » (٢) .

(١) لبيان كيفية الفساد فى العلوم الشرعية . بسبب دخول الحدود المنطقية بقول : لعل ابن تيمية يرى أن تطبيق الحدود المنطقية فى حدود الأحكام الشرعية يفسدها من ناحية أن الماطقة يدعون أن الحدود تصور الحقائق وقد يكون ذلك هو غير المراد للشرع إذ تعريف الملك والرسول وتعريف الوجوب والجواز والاباحة قد يكون باطلا لجواز أن تكون حقائق هذه الأسماء والأحكام على خلاف ما ذكروا لأن معرفة ذاتيات هذه الأمور يكاد يكون ممتمعا فإظهار تلك الحقائق بمجدهم واعاؤهم أن الحسن بصور ذاتيتها باطل وهذا فساد فى الدين ليس باليسير .

(٢) الدين بطبيعته يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالقول ولقد كان السلف رضوان الله عليهم ينهون عن الكلام إلا ما تممه عمل ، والكلام فى الحدود المنطقية من الأمور التى =

وهذا - لعمري - في « الحدود » التي لبس فيها باطل . فأما « حدود المنطقيين » التي يدعون أنهم بصورون بها الحقائق فإنها باطلة ، يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين .

« الأدلة على بطلان دعواهم أن الحدود تفيد تصوير الحقائق »
ونحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق ، وأن حدود أهل المنطق التي يسمونها « حقيقية » تفسد العقل . والدليل على ذلك من وجوه :

الوجه الأول (١)

الحد - سواء جعل مركبا أو مفردا - لا يفيد معرفة المحدود .
• أحدها : إن الحد مجرد قول الحاد ودعواه ؛ فإنه إذا قال : حد (الإنسان) مثلا (إنه الحيوان الناطق أو الضاحك) فهذه قضية خبرية ومجرد دعوى خلية عن حجة . فإما أن يكون المستمع لها عالما بصدقها بدون هذا القول وإما أن لا يكون . فإن كان عالما بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد . وإن لم يكن عالما بصدقها بمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه ، لا يفيد العلم . كيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله ؟ فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحد ذو الذي يفيد معرفة المحدود .

الحد مجرد
قضية خبرية

== يشملها نهي الصحابة قياسا إذ ذلك من توابع الكلام المنهى عنه وإن كان مانهى عنه الصحابة أحسن لطال الحق : تكلم به المأطقة فربما يكون الكلام في الحدود والأحكام الشرعية لغاية شريفة تسمو فوق الاجاح والمهاترة وقد يكون ذلك بآءا على تقوية الروح للعمل بعد الاهتداء إلى الحكم الصحيح انظر : السيوطي مسون المنطق ص ٣٠ نشرة الأستاذ النشار الطبعة الأولى .

(١) يلاحظ أن المصنف جعل لكل وجه من الوجوه التي سيذكرها عنوانا رئيسيا ثم يكرر الترقيم في أول شرحه لها .

- ١١٤ -

المفرد غير مفيد

• فإن قيل : الحد ليس هو الجملة الخبرية وإنما هو مجرد قولك (حيوان ناطق) [٢٨ ص] وهذا مفرد لا جملة وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحهم ؛ فإنهم تارة يجعلون الحد هو الجملة التامة كما يقوله الغزالي وغيره ، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد كالاسم وهو الذي يسمونه (التركيب التقيدى) كما يذكر ذلك الرازي ونحوه .

قيل : التكلم بالمفرد لا يفيد ولا يكون جواباً لسؤال سواء كان موصوفاً مركباً تركيباً تقيدياً أو لم يكن كذلك .

ولهذا لما مر بعض العرب بمؤذن يقول (أشهد أن محمداً رسول الله - بالنصب - قال : فعل ماذا ؟)^(١) .

فإذا قيل (ما هذا ؟) قيل (طعام) فهذا خبر مبتدأ محذوف باتفاق الناس تقديره (هذا طعام) كقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ؟ يقولن الله)^(٢) وقوله : (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس ؟) - إلى قوله - قل (الله)^(٣) .

وكقوله : (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم)^(٤) أى (هم ثلاثة) و (هم خمسة) و (هم سبعة) .

ومنه قوله تعالى (وقل الحق من ربكم)^(٥) أى (هذا الحق من ربكم)

(١) لما كان تعجب العربى من ذلك : لأن نصب « رسول الله » قد يكون بدلاً من الاسم ، ونكون الجملة ناقصة لا يتم بها الكلام وكأن العربى يعنى أين الخبر .

(٢) سورة الزمر ٢٩ : ٣٨

(٣) سورة الأنعام ٦ : ٩١

(٤) سورة الكهف ١٨ : ٢٢

(٥) سورة الكهف ١٨ : ٢٩ .

ليس كما بظنه بعض الجهال أى (قل قول الحق) فإن هذا لو أُريد لنصب لفظ (الحق) والمراد إثبات أن القرآن حق ، ولهذا قال (الحق من ربكم) ليس المراد هنا بقول حق مطلق ، بل هذا المعنى مذكور فى قوله : (وإذا قلتم فاعدلوا)^(١) وقوله : (ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق)^(٢) .

ثم إذا قدر أن الحد هو المفرد فالمفردات أسماء ، وغاية السائل أن لا يتصور مسماها ، لكن من أين له إذا تصور مسماها أن هذا المسمى هو المسئول عنه ، وأن هذا المسمى هو حقيقة الحدود ؟ .

• فإن قيل : يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك بل تصور (إنسان) قيل : فحينئذ يكون هذا كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وهو دلالة الاسم على مسماة كما لو قيل (الإنسان) . وهذا يحقق ما قلناه من أن دلالة الحد كدلالة الاسم .

دلالة الحد
كدلالة الاسم

وهذا هو قول أهل الصواب الذين يقولون (الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال) .

وحينئذ فيقال : لا نزاع بين العقلاء أن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك ، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والإشارة إليه .

ولهذا قالوا : إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وذلك لأن اللفظ المفرد لا يعرف دلالاته على المعنى إن لم يعرف أنه موضوع له .

(١) سورة الأنعام ٦ : ١٥٢

(٢) سورة الأعراف ٧ : ١٦٩

ولا يعرف أنه موضوع له حتى يتصور اللفظ والمعنى . فلو كان المقصود بالوضع استفادة معانى الألفاظ المفردة لزم الدور .

• وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة ، ودلالة الحد كدلالة الاسم ، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد ، وإذا كانت دلالة الاسم على مسماه مسبقة بتصور مسماه وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبقة بتصور المحدود . وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصوراً بدون الاسم والحد ، وكان تصور المسمى والمحدود [٢٩ ص] مشتركاً في دلالة الحد والاسم على معناه ، امتنع أن تتصور المحدودات بمجرد الحدود ، كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الأسماء وهذا هو المطلوب .

تصور
المحدودات
بمجرد الحدود
ممتنع

• ولهذا كان من المتفق عليه بين جميع أهل الأرض أن الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة كاسمين أو فعل وإسم

الكلام المفيد
لا يكون إلا
جملة تامة

وهذا مما اعترف به المنطقيون وقسموا الألفاظ إلى (اسم) و (كلمة) و (حرف) — يسمى أداة — وقالوا : المراد (بالكلمة) ما يريد النحاة بلفظ (الفعل) لكنهم مع هذا يتناقضون ويجعلون ماهو (اسم) عند النحاة (حرفاً) في اصطلاحهم ، كالضماير — ضمائر الرفع والنصب والجر المتصلة والمنفصلة — مثل قولك رأيتك ، (مرئى) فإن هذه أسماء ويسمى النحاة (الأسماء المضمره) والمنطقيون يقولون أنها في لغة اليونان من باب (الحروف) ويسمونها (الخوالف) كأنها خلف عن الأسماء الظاهرة .

فأما الاسم المفرد فلا يكون كلاماً مفيداً عند أحد من أهل الأرض ، بل ولا أهل السماء ، وإن كان وحده كان معه غيره [مضمير] أو كان المقصود به تنبيهاً أو إشارة كما يقصد بالأصوات التي توضع لمعنى لأنه تقصد به المعانى التي تقصد بالكلام .

استطراد (١)

• ولهذا عد الناس من البدع ما يفعله بعض النساء من ذكر اسم الله وحده بدون تأليف كلام ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله والله أكبر) (٢) .

بدعة ذكر
الاسم المفرد

وقال : (أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير) (٣) .

وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعلم أمته ذكر الله تعالى بالجل التامة مثل (سبحان الله) و (الحمد لله) و (لا إله إلا الله) و (الله أكبر) و (لا حول ولا قوة إلا بالله) .

وقال : (أفضل الكلام بعد القرآن أربع — وهي من القرآن — سبحان الله و (الحمد لله و) لا إله إلا الله و (الله أكبر) (٤) .

(١) يظهر أن هذا العنوان ليس في الأصل ولهذا أشار الناشر إلى أن ماتحت هذا العنوان من مبحث هو من جملة استطرادات المصنف وقد فصله في الطبع لكي لا يشق على القارئ تتبع أصل الموضوع

(٢) أخرجه أبو حاتم عن جابر بن عبد الله كما أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه

(٣) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج من دعاء يوم عرفة عن طلحة بن عبيد الله بن كريب وأخرجه الترمذي في الدعوات بتمامه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لكن بلفظ « خير » بدل « أفضل » وأخرجه أيضاً الطبراني وأحمد بإسناد آخر .

(٤) أخرجه مسلم في الآداب باب ٢ عن سمرة بن جندب بلفظ « أحب الكلام إلى الله أربع سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر » لا يضر بك بأيهن بدأت .

وأخرجه أيضاً النسائي وابن ماجه وزاد النسائي ومن من القرآن وأخرجه أحمد بلفظ « أفضل الكلام بعد القرآن ومن من القرآن أربع لا يضر بك بأيهن بدأت : سبحان الله ... الخ .

وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لأن أقول »
« سبحان الله » و « الحمد لله » و « لا إله إلا الله » و « الله أكبر » أحب
إلى مما طاعت عليه الشمس (١) .

وقال : « من كان آخر كلامه ، لا إله إلا الله دخل الجنة »
وأمثال ذلك .

فطن طائفة من الناس أن ذكر « الاسم المفرد » مشروع ، بل ظنه
بعضهم أفضل في حق الخاصة من قول « لا إله إلا الله » ونحوها . وظن
بعضهم أن ذكر « الاسم المضمّر » - وهو « هو » - هو أفضل من ذكر
« الاسم المظهر »

وأخرجهم الشيطان إلى أن يقولوا له ظناً لا يفيد إيماناً ولا هدى ، بل
دخلوا بذلك [٣٠ ص] في مذهب أهل الزندقة والالحاد - أهل « وحدة
الوجود » - الذين يجعلون وجود المخلوقات وجود الخالق . ويقول أحدهم :
« ليس إلا » الله (و) الله (فقط) ونحو ذلك .

وربما احتج بعضهم عليه بقوله تعالى : قل : (الله) ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون (وظنوا أنه مأثور بأن يقول الاسم مفرداً . وإنما هو جواب
الاستفهام ، حيث قال : (وما قدرُوا الله حق قدره إذ قالوا : ما أنزل الله على
بشر من شيء) ؛ قال تعالى قل (من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى
نوراً وهدى للناس ، تجعلونه قراطيس تبدونها وتحفون كثير... ؟ قل :
(الله) (٢) أي الله أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (٣) .

(١) أخرجه مسلم في الذكر باب ١٠ من أبي هريرة وأخرجه أيضاً الترمذي والنسائي
وابن أبي شيبة وأبو عوانة .

(٢) سورة الألعام ٦ : ٩١

(٣) انظر حديث المصنف عن الاسم المفرد في رسالة الجبودية ط مصر سنة ١٣٢٣

عود إلى أصل الموضوع :

وإذا عرف أن مجرد الاسم ومجرد الحد لا يفيد ما يفيد (الكلام) بحال علم أن الحد خبر مبتدأ محذوف لتكون جملة تامة .

ثم قد بينا فساد قولهم ، سواء جعل الحد مفرداً كالأسماء : أو مركباً كالجل ؛ وأنه على التقديرين لا يفيد تصور المسمى . وهو المطلوب .

ودعوى المدعى أن الحد مجرد المفرد المقيد^(١) كدعواهم أن التصور — الذى هو أحد نوعى العلم — هو التصور المجرد عن كل نفي وإثبات .

ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحدهم العقلاء ، بل إذا خطر ببال شيء ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئاً ؛ مثل من خطر له (بحر زئبق) أو (جبل ياقوت) خاطراً مجرداً عن كون هذا التصور ثابتاً فى الخارج أو منتفياً ممكناً أو ممتنعاً ، فإن هذا من جنس الوسواس لا من جنس العلم .

وقد بسطنا الكلام على هذا فى مواضع متعددة مثل الكلام على (الحصل) وبيننا أن الشروط فى (التصديق) من جنس العلم المشروط فى (القول) فمن صدق [٣١ ص] بما لم يتصوره كان قد تكلم بغير علم ، ومن صدق بما تصوره كان كالتكلم بعلم . فقولهم فى (الحدود القولية) من جنس قولهم فى (التصورات الذهنية) .

(١) يرى ابن تيمية أن دعوى الرازى أن الحد هو « المفرد المقيد » هى كدعوى المناطقة أن التصور الذى لم يحكم عليه بنفى أو إثبات هو أحد نوعى العلم والتحقق أن ذلك من قبيل الخواطر التى لا ينبغي أن تسمى إلى درجة العلم إذا لم يدرك ثابت لمعلوم حقيق والخواطر من قبيل تركيب الخيال والوهم .

الوجه الثاني

خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم

الثاني : أنهم يقولون : الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل ، وإنما يمكن إبطاله بـ (النقض) و (المعارضة) ^(١) ومنهم من يقول : إنما يمكن إبطاله بالنقض فقط دون المعارضة بخلاف (القياس) فإنه يمكن فيه (الممانعة) و (المعارضة) ^(٢) .

فيقال : إذا لم يكن الحاد قد أقام دليلاً على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع الحدود به إذا جوز عليه الخطأ . فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله ، وقوله محتمل للصدق والكذب امتنع أن يعرفه بقوله .

ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ، ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركب ، ويجعلون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحاد بلا دليل ، وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي يشمل الصواب والخطأ والصدق والكذب ، ثم يعيبون على من يعتمد في الأمور السهمية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني ، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم . ولا ريب أن مجرد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقه لا يفيد العلم ، لكن هذا بعينه قولهم في الحد . فإنه خبر واحد لا دليل على صدقه ، بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه . فلم

(١) والنظر إلى ما قاله ابن تيمية في الوجه العاشر من المقام الأول — وهو أن الحد يرد عليه النقض والمعارضة — وما يقوله هنا من أن من المناطقة من يقول أن الحد لا يمنع ولا يعارض بخلاف القياس فإنه يمنع وبماض يدرك أنه حينئذ يسلك على الحد في المقام الأول قد جرى على مذهب من يرى أن الحد يعارض وهو رأى فريق من المناطقة وحينئذ نسلك هنا جرى على رأى من يرى أن الحد لا يعارض كما أنه لا يمنع وهو رأى فريق آخر من المناطقة .

يكن الحد مفيداً لتصور المحدود . ولكن إن كان المستمع قد تصور المحدود قبل هذا ، أو تصوره معه أو بعده بدون الحد ، وعلم أن ذلك حده علم صدقه في حده ، وحينئذ فلا يكون الحد أفاد التصوير . وهذا بين .

وتلخيصه أن تصور المحدود بالحد لا يمكن [٣٢ ص] بدون العلم بصدق قول الحاد ، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر ، فلا يعلم المحدود بالحد .

ومن قال : أنا أريد الحد (المفرد) لم يكن قوله مفيداً لشيء أصلاً ؛ فإن المنكلم بـ (الاسم المفرد) لا يفيد المستمع شيئاً . بل إن كان قد تصور المحدود بدون اللفظ كان قد تصوره بدون هذا اللفظ المفرد ، وإن لم يكن تصوره بدون اللفظ المفرد لم يكن تصوره لا قبله ولا تصوره بعده .

الوجه الثالث

لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد

الثالث : أن يقال : لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد . فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه ، فمن الممتنع أن نعلم صحة المعرفة المحدود قبل العلم بصحة المعرفة . والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود ، إذ الحد خبر عن مخبر^(١) هو المحدود ، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور الخبر عنه من غير تقليد الخبر وقبول قوله فيما يشترك في العلم به الخبر والخبر ليس من باب الإخبار عن الأمور الغائبة^(٢)

(١) المقام يقتضى « عنه » حتى يستقيم الكلام بدليل ما سيأتى بعد قليل .

(٢) والناظر في هذا الوجه والذي قبله يرى أن ابن تيمية قد استدلل في الوجه الثانى — الذى قبل هذا — بناء على أن الحد جملة لم تدعم بالدليل وعلى هذا فهو لا يفيد العلم التصورى وذلك لأنه لا يخلو المستمع من أن يكون قد تصور المحدود قبل الحد أولاً فإن كان قد تصوره

الوجه الرابع

معرفة المحدود تتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط

الرابع : أنهم يحدون المحدود بالصفات التي يسمونها (الذاتية) ويسمونها (أجزاء الحد) و (أجزاء الماهية) و (المقدمة لها) و (الداخلة فيها) ونحو ذلك من العبارات ^(١) .

فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره ، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصور به بدون الحد . فثبت أنه على تقدير النقيضين ^(٢) لا يكون قد تصور به بالحد . وهذا بين .

فإنه إذا قيل : (الإنسان) هو (الحيوان الناطق) فإن لم يكن قد عرف الإنسان قبل هذا بل كان متصوراً لمسمى (الحيوان الناطق)

= قبله فالحد لم يفده تصوره وإن كان لم يتصوره قبله نثر الحد جلة تحتل الصدق والكذب فإلستمع لا يعلم إلا إذا أقام الحد على حده دليلاً وهذا غير مستطاع .
وأما في هذا الوجه فقد استدل على أن الحد لا يفيد التصور — بناء على كونه مفرداً — وعصل استدلاله هو :

لو كان الحد يفيد تصور المحدود فلا بد من العلم بصحة الحد لأنه طريق العلم بصحة المحدود فإذا لم يكن الطريق صحيحاً فلا يكون للوصول إليه هذا الطريق صحيحاً وحيث إن معرفة صحة المحدود متوقفة على صحة الحد وصحة الحد متوقفة على معرفة صحة المحدود فيكون هذا دوراً والدور محال وما لزم من المحال محال وقد لزم هذا الدور من كون تصور المحدود مستغداً من الحد .

فإن الحد لا يفيد تصور المحدود .

(١) يستمر ابن تيمية في إبطال إقادة الحد تصور المحدود — بناء على اصطلاح الناطقة في الحد — يرى أنهم قد اصطالحوا على أن الحد عبارة عن أوصاف ذاتية داخلة في قوام المحدود وما دام الحد على ما ذكرنا فالستمع إن لم يكن عالماً بثبوت تلك الصفات للمحدود قبل ذكر الحد فلا يفيد ذكر تلك الصفات تصور المحدود وإن كان عالماً بثبوتها للمحدود قبل ذكرها في الحد فقد تصور المحدود بدون الحد

(٢) السيوطي صون النطق « على التقديرين » من ٢١١ .

ولا يعلم أنه (الإنسان) احتاج إلى العلم بهذه النسبة . وإن لم يكن متصوراً
لسمى (الحيوان الناطق) احتاج إلى شيئين : إلى تصور ذلك ، وإلى العلم
بالنسبة المذكورة . وإن عرف ذلك كان قد تصور (الإنسان) بدون الحد .

الحد قد ينبه عليه تنبيهاً

نعم ، الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم ؛ فإن الذهن قد
يكون غافلاً عن الشيء فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي
أشير إليه بالاسم أو الحد ، فيتصوره . فيكون (١) فائدة الحد من جنس
فائدة الاسم وهذا هو الصواب [٣٣ ص] وهو (التمييز بين الشيء
المحدود وغيره) .

● وتكون الحدود للأنواع بالصفات ، كالحدود للأعيان بالجهات
كما إذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلي كذا ومن الجانب الشرقي كذا ،
وميزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من
الزيادة في المسمى أو النقص منه ، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج
ما ليس منه كما يفيد الاسم . وكذلك حد النوع .

● وهذا يحصل بالحدود الانظمية تارة وبالوصفية (٢) أخرى ، وحقيقة
الحد في الموضوعين بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره ، لا تصوير
المحدود . وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي
وضعي ، رجع في ذلك إلى قصد ذاك المسمى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء :
(من الأسماء ما يعرف حده (باللفظ) ومنه ما يعرف حده . (الشرع)

(١) هكذا : والأولى فتكون .

(٢) صون المنطق « بالوضعية » أنظر ص ٢١١

ومنه (١) ما يعرف حده بـ (العرف) .

ومن هذا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبين مراد المتكلم؛ فهذا بنى على معرفة حدود كلامه . وإذا أريد به تبين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام . فالأول فيه بيان تصوير كلامه ؛ والثاني بيان تصديق كلامه

• وتصور كلامه، كتصوير مسميات الأسماء بـ (الترجمة) تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان — إما إلى عينه وإما إلى نظيره — ولهذا يقال : الحد تارة يكون (للاسم) وتارة يكون (للمسمى) .

وأئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون — عند التحقيق — بهذا ، كما ذكر أبو حامد الغزالي في كتاب (معيار العلم) الذي صنفه في المنطق [٣٤ ص] بعد أن قال : البحث النظري الجاري في الطاب إما أن يتجه إلى (تصور) أو إلى (تصديق) فالموصل إلى (التصور) يسمى (قولاً شارحاً) فنه (حد) ومنه (رسم) والموصل إلى (التصديق) يسمى (حجة) فنه (قياس) ومقه (استقراء) (٢) وغيره .

اعتراف
الغزالي بأن
فائدة الحد
كفائدة الاسم

قال الغزالي : مضمون هذا الكتاب تعريف مبادئ القول الشارح (لما أريد تصويره) (حداً) كان أو (رسماً) وتعريف مبادئ (الحجة) الموصلة إلى التصديق (قياساً) كان أو غيره مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها .

قال : فإن قلت : كيف يجهل الإنسان العلم التصوري حتى يفتقر إلى (الحد) ؟

(١) ذكر الناشر أنه وجد هكذا الأصل والصواب « ومنها » لعودة الضمير على الأسماء .

(٢) انظر معيار العلم ص ٣٦ ، ٣٧ ط القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ والسيوطي صون المنطق

قلنا : بأن يسمع الإنسان اسماً لا يعرف معناه كمن قال (ما الخلاء) ؟ وما (الملاء ؟) وما (الشيطان ؟) وما (العقار ؟) فيقال : العقار (الحمر) فإن لم يعرفه باسمه المعروف بفهمه بجده فيقال : الحمر هو (شراب مسكر معتصر من العنب) فيحصل له علم تصوري بذات (الحمر) .

قلت : فقد بين أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء ، وأن ذلك كمن سمع اسماً لا يعرف معناه فيذكر له اسم [أوضح من من الأول] فإن لم يتصوره وإلا ذكر له الحد .

• وهذا مما يعترف به حذاقهم حتى قال معلمهم الثاني أبو نصر الفارابي (١) — وهو أعظم الفلاسفة كلاماً في المنطق وتعارفه — في كتابه (البرهان (٢)) .

(١) هو أبو نصر محمد بن أوزاع بن طرخان نسبته إلى فاراب مدينة من بلاد الترك ولاية نهر سيجون كان أبوه قائد جيش . وكان هو فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً قد أتقن العلوم الحكيمية وبرع في العلوم الرياضية . مات بدمشق سنة ٣٣٩ هـ كان تلميذاً ليوحنا بن حيلان وإذا كان السكندري قد اعتبر فيلسوف العرب تمييزاً له عن أقرانه فإن الفارابي يعتبر فيلسوف المسلمين بالعقيدة . والرئيس ابن سينا يكتبه تحريح ويكلمه انتع في تصانيفه من أشهر مؤلفاته :

١ — شرح كتاب البرهان لأرسطو .

٢ — كتاب شرائط البرهان .

٣ — كتاب شرائط اليقين .

٤ — كتاب البرهان .

٥ — كتاب البرهان على جهة التعليق .

(راجع مجموعة فلسفة أبي نصر الفارابي — ومعجم البلدان لياقوت الحموي وابن خلكان :

وفيات الأعيان والقاضي صاعد في طبقات الأمم وديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٧ من الترجمة العربية) .

(٢) مخطوط : منه نسخة بمكتبة مانشستر تحت رقم ٣٧٤ ب وفي طهران القهرست ج١ رقم ٧ وفي الاسكوريال (٦١٢ من فهرست دار لبور) .

ولموفق الدين عبد اللطيف البغدادي « حواش على كتاب البرهان للفارابي » .

(راجع : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوري لكتاب البرهان من موسوعة الشفاء لابن سينا ص ٣٥ وابن أبي أصيبعة ج٢ ص ٢١٢ وبروكلمان ج١ ص ٢٢٣ والفهرست ص ٤١٦ (طبع بمصر) .

ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمى ، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره . وأما تصور المسمى فتارة يتصوره الإنسان بذاته - بحسه الباطن أو الظاهر - وتارة يتصوره بتصور نظيره وهو أبعد ، فمن عرف عين (الخمر) إذا لم يعرف مسمى لفظ (العقار) قيل له : هو (الخمر) أو غيرها من الأسماء فعرّفها . ومن لم يعرف عين « الخمر » بحال عرف بنظيرها فقيل له : هو « شراب » فإذا تصور القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميزها ، فقيل « مسكر » . ولكن الكلام في تصويره لمعنى « المسكر » كالكلام في تصويره لمعنى « الخمر » . فإن لم يعرف عين « المسكر » [٣٥ ص] وإلا لم^(١) يمكن تعريفه إلا بنظيره فيقال : هو « زوال العقل » وهذا جنس يشترك فيه « النوم » و (الجنون) و (الانحاء) و (السكر) فلا بد أن يميز (السكر) فيقال : (زوال العقل بما يلتذ به) . ثم (اللذة) لابد أن يكون قد تصور جنسها بالأكل والشرب وغيرها .

وهذا يبين أن فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائدة الأسماء لأنها تفيد معرفة الشيء بنظيره والاسم يكتفى به من عرفه بنفسه .

وحقيقة الأمر أن الحد هو أن تصف الحدود بما تفصل به بينه وبين غيره . والصفات تفيد معرفة الموصوف خبراً و (ليس الخبر كالمعاين)^(٢) ولا من عرف المشهود عليه بعينه كمن عرفه بصفته وحليته . فمن عرف المسمى بعينه كان الاسم مغنياً له عن الحد كما تقدم . ومن لم يعرفه بعينه لم يفده الحد ما يفيد الاسم لمن عرفه بعينه ، إذ الاسم هناك يدل على العين التي عرفها

(١) الأولى حذف وإلا .

(٢) ذكر ابن تيمية هذا على أنه حديث في رسالة درجات اليقين في مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٥٩ طبعة صبيح وقد أخرجه الطبراني وابن حبان عن ابن عمر بهذا اللفظ مع زيادة فيه ، انظر مجمع الروايات ج ١ ص ١٠٣ ط القاهرة .

بنفسها والحد لمن لم يعرف العين إنما يفيد معرفة (النوع) لا معرفة (العين) كما يتصور (اللذة) بشرب الحمر من لم يشربها قياساً على اللذة (بالخبز) و (اللحم) ومعلوم فرق ما بين (اللذتين) .

وليس مقصودنا أن فائدة الحدود أضعف مطلقاً^(١) ، وإنما المقصود أنها من جنس فائدة الأسماء وأنها (مذكرة) لا (مصورة) أو (معرفة بالتسمية) مميزة (للمسمى) من غيره أو معرفة بالقياس .

اعتراف (ابن سينا) بأن من الأمور ما هو متصور بذاته .

وهكذا يقول حذاقهم في تحديد أمور كثيرة قد حدها غيرهم ، فيقولون لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لماهياتها ، بل تحديد تنبيه ، وتمييز . كما قال ابن سينا في الشفاء^(٢) . قال :

فنقول^(٣) إن (الموجود) و (الشيء) و (الضروري) معانيها ترسم في النفس ارتساماً أولياً ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج أن يجلب [٣٦ ص] بأشياء هو أعرف منها .

• فإنه كما أنه في باب (التصديق) مبادئ أولية يقع التصديق بها

(١) عندما تعرض ابن تيمية لبيان دلالة الحد على المحدود قال : إن دلالة عليه من جلس دلالة الاسم على المسمى ، غاية ما في الأمر أن الاسم يدل على مسمى المسمى أما الحد فيدل على نظيره من ثم قد يفهم من جهة دلالة كل منهما على مدلوله أن ابن تيمية يريد أن يبين أن دلالة الحد على المحدود هي أضعف من دلالة الاسم على المسمى فقال رفقاً لهذا الترم : لكن ليس المقصود أن دلالة الحد أضعف من دلالة الاسم بل مقصودنا أن الحد يذكر بالمحدود — أي بنبه عليه — ويميزه كما هو الشأن في دلالة الاسم على المسمى .

(٢) موسوعة فلسفية كبرى كان للفارابي أثر كبير في هذه الموسوعة كما يقول ابن خلكان في وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٠٠ ظلت مخطوطاتها موزعة بين مكتبات العالم إلى أن أخرجها حديثاً المجلس الأعلى للفنون تحت إشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور .

(٣) سنقرن بين هذا النص وبين ١٠ جاء في كتاب الشفاء وسنقرن الشفاء بالحرف «تر» .

منادى أولية
في التصديقات

لذاتها وبكون التصديق لغيرها ^(١) بسببها . وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها . وإذا لم يكن التعرف الذي يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل عليها من الألفاظ محاولاً لإفادة علم ^(٢) ما ليس في الغريزة ، بل منبهاً على تفهيم ما يريد القائل أو يذهب إليه . وربما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها ^(٣) أخفى من المراد تعريفه لكنها لعل ما وعبرة ما صارت أعرف .

• كذلك في (التصورات) أشياء هي مبادئ للتصور هي متصورات لذاتها ^(٤) . وإذا أريد أن يدل عليه لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول ، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال ^(٥) باسم العلامة .
وربما ^(٦) كانت في نفسها أخفى منه ، لكنها لعل ما وحال ما تكون أظهر لادلة .

• فإذا استعملت تلك العلامة نبهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد ، لا غيره من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معللة إياه .

ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر إلى غير النهاية أو لدار .

وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأموال كلها (كالوجود) و (الشيء) و (الواحد) وغيره .

(١) ترد بغيرها .

(٢) ش « علم ليس في الغريزة » بدون ما .

(٣) ش « في نفسها » .

(٤) ش « وهي متصورة لذاتها » .

(٥) ش « باسم أو بعلامة » .

(٦) ش « ربما » .

ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان شيء أعرف منها .

• وكذلك من حاول أن يقول ^(١) فيها شيئاً وقع في اضطراب . كمن يقول : إن من حقيقة (الوجود) أن يكون (فاعلاً) أو منفعلاً وهذا ^(٢) وإن كان ولا بد فمن أقسام (الوجود) [٣٧ ص] و (الوجود) أعرف من (الفاعل و (المنفع) وجهور الناس يتصورون حقيقة (الوجود) ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون (فاعلاً) أو (منفعلاً) وأنا إلى هذه الغاية ^{ترفيف تعريف} لم يتضح لي ذلك إلا بقياس لا غير . فكيف يكون حال من يروم أن يعرف ^{الموجود} ^(٣) الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى بيان حتى تثبت وجودها له ؟

• وكذلك قول من قال : إن (الشيء) هو (الذى يصح عنه الخبر) ^{ترفيف تعريف} فإن (يصح) أخفى من الشيء و (الخبر) أخفى من (الشيء) فكيف يكون هذا تعريفاً (للشيء) ؟ وإنما تعرف (الصحة) ويعرف (الخبر) بعد أن يستعمل في بيان كل واحد منهما أنه (شيء) أو أنه (أمر) أو أنه (ما) أو أنه (الذى) وجميع ذلك كالمترادفات لاسم (الشيء) .
فكيف يصح أن يعرف (الشيء) تعريفاً حقيقياً بما لا ^(٤) يعرف إلا به ؟

نعم ، ربما كان في ذلك وأمثاله تنبيه ما . وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت : « إن الشيء هو ما يصح أن يخبر ^(٥) عنه » تكون كأنك قات « إن الشيء هو الشيء الذى ^(٦) يصح عنه الخبر » لأن معنى « ما » و « الذى »

(١) ش « ربما » .
(٢) ش « أن يقوم » .
(٣) ش « أن يعرف حال الشيء الظاهر » .
(٤) ش « لم » .
(٥) ش « الخبر » .
(٦) ش « الذى يصح الخبر عنه » .
(٧) ش « وذلك » .
(٨) ش « وهذا إن كان » بدون الواو .
(٩) ش « أن يعرف حال الشيء الظاهر » .
(١٠) ش « الذى يصح الخبر عنه » .

و « الشئ » معنى واحد ، فتكون قد أخذت « الشئ » في حد « الشئ » .
على أننا (١) لا ننكر أن يقع بهذا (٢) وما أشبهه - مع فساد مأخذه -
تنبيه بوجه ما على « الشئ » .

ونقول : إن معنى « الموجود » (٣) ومعنى « الشئ » متصوران في
الأنفس وهما معنيان . و « الموجود » (٤) و « المثلث » و « المحصل » أسماء
مترادفة على معنى واحد . ولا (٥) شك أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ
هذا الكتاب . (٦)

و كذلك قال في حد « الواحد » و « الكثير » . قال :

فصل في تحقيق « الواحد » و « الكثير » وإبانة أن « العدد » عرض .
والذى يصعب علينا تحقيقه (٧) ماهية « الواحد » . وذلك أنا إذا قلنا :
« إن الواحد » الذى لا ينقسم (٨) فقد قلنا « الواحد » الذى لا يتكرر
ضرورة [٢٨ ص] فأخذنا فى بيان « الواحد » « الكثرة » وأما « الكثرة »
فن الضرورة أن تحد بـ « الواحد » لأن الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها
وماهيتها .

• ثم أى حد حددنا به « الكثرة » استعملنا فيه « الواحد »
بالضرورة . فن ذلك ما نقول (٩) : « إن الكثرة هو المجتمع من وحدات » ؛

(١) ش « أنا » . (٢) ش « أو ما يشبهه » (٣) ش « الموجود »
(٤) ش « فالوجود » . (٥) ش « ولا شك فى أن »
(٦) انظر : الشفاء : الالهيات ج ١ ص ٢٩ تحقيق الأب فنواى وسعيد زايد ومراجعة
وتقديم د. إبراهيم مذكور .
(٧) ش بزيادة « الآن » .
(٨) « إن الواحد هو الذى لا يتكرر ضرورة - بدون الذى لا ينقسم » .
(٩) ش « ما نقول » .

فقد أخذنا « الوحدة » في حد « الكثرة » . ثم عملنا شيئاً آخر وهو
أنا أخذنا « المجتمع » في حدها و « المجتمع » يشبه أن يكون هو « الكثرة »
نفسها .

وإذا قلنا « من الوحدات » أو « الوجدان »^(١) أو « الآحاد » فقد
أوردنا بدل لفظ « الجمع » هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا
« بالكثرة » .

وإذا قلنا : « إن الكثرة » ، « هي التي تعد بالواحد » فنكون قد
أخذنا في حد « الكثرة » « الوحدة » ونكون أيضاً أخذنا^(٢) في حدها
« العدد »^(٣) و « التقدير » وذلك إنما يفهم « بالكثرة » أيضاً .

فما أغنى^(٤) علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتد به لكنه يشبه أن
تكون « الكثرة » أيضاً أعرف عند تخيلنا^(٥) ، ويشبه أن تكون
« الوحدة » و « الكثرة » من الأمور التي تتصورها بدياً . فذكر^(٦)
(الكثرة) نتخيلها أولاً و (الوحدة) نعقلها من غير مبدأ لتصورها^(٧) . ثم^(٨)
إن كان ولا بد نفي إلى . ثم^(٩) تعريفنا (الكثرة بالوحدة) تعريفاً عقلياً .
وهناك نأخذ^(١٠) الوحدة متصورة بذاتها .

ومن أوائل التصور يكون^(١١) تعريفنا (الوحدة) (بالكثرة)
تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالي النومي^(١٢) إلى معقول عندنا ،

(١) ش « الواحدات » . (٢) ش « قد أخذنا » .

(٣) ش « المد » . (٤) ش « أهر » ،

(٥) ش زيادة « والوحدة أعرف عند عقولنا » . (٦) ش « لكن » .

(٧) ش زيادة « على » . (٨) ش « بل » . (٩) ش « ثم يكون » .

(١٠) ش « تؤخذ » . (١١) ش « ويكون » .

(١٢) ش « لنوم » وهو الأصح .

(م ٩ — الرد على المنطقيين)

لا يتصور (١) حاضرا في الذهن .

• فإذا قالوا : (إن الوحدة هي الشيء الذي ليست (٢) فيه كثرة) حد العدد دلوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بدياً الذي يقابل هذا الآخر وليس (٣) هو فينبه عليه بسلب هذا عنه .

والعجب من [٣٩ ص] يحدد (٤) (العدد) ويقول (٥) : (إن العدد كثرة مؤلفة من وحدة أو (آحاد) . و (الكثرة) نفس (العدد) ليس كالجنس للعدد وحقيقة (الكثرة) أنها (مؤلفة من وحدات) . فقولهم (إن الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم إن الكثرة كثرة) فإن الكثرة ليس إلا اسماً للمؤلف من (الوحدات) .

فإن قال قائل : « إن الكثرة قد تؤلف من أشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب » . فنقول : إنه كما أن هذه الأشياء ليست « كثرات » (٦) بل أشياء موضوعة للكثرة (٧) وكما أن تلك الأشياء هي « وحدات » (٨) لا « وحدات » فكذلك هي « كثرة » لا « كثرة » . والذين يحسبون أنهم إذا قالوا : « إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب » فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا ؛ فإن « الكمية » تحوج (٩) تصورها للنفس إلى أن تعرف (بالجزء) أو (القسمة) (١٠) أو (المساواة) . أما (الجزء) و (القسمة) فإنما يمكن تصورها (١١) (بالكثرة) (١٢) وأما (المساواة) فإن (الكمية) أعرف منها

-
- (١) ش « لا تتصوره حاضرا » .
 (٢) ش « أو ليس هو » .
 (٣) ش « فيقول » .
 (٤) ش « وحدات » .
 (٥) ش « لوحدات » بعدها كذلك أيضاً ليست هي بكثرة بل أشياء موضوعة للكثرة
 (٦) ش « وحدات » . (٧) ش « يحوج » . (٨) ش « والقسمة » .
 (٩) ش « تصورها » . (١٠) ش « بالكمية » .

عند العقل الصريح لأن (المساواة) من الأعراض الخاصة (بالكمية) التي يجب أن تؤخذ في حدها (الكمية) . فيقال (إن المساواة هي اتحاد في الكمية) . و (الترتيب) الذي أخذ في حد العدد أيضاً هو مما لا يفهم إلا بعد فهم (العدد) .

• فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه (١) بالأمثلة والأسماء هي تنبيهات غريب المترادفة . فإن (٢) هذه المعاني متصورة كلها أو بعضها لذواتها ، وإنما يدل عليها بهذه الأشياء لينبه عليها ويميز فقط (٣) .

• قلت : فهذا الكلام الذي ذكره ابن سينا هنا قد تلقوه عنه بالقبول كما يذكر مثل ذلك أبو حامد ، والرازي والسهروردي (٤) وغيرهم .

• فيقال : هذا الذي ذكره في حدود هذه [٤٠ ص] الأمور هو نتيجة اعترافهم موجود في سائر مايرومون بيانه بحدودهم عند التدبر والتأمل . لكن منها ما هو بين لكل أحد كالأمور العامة ؛ ومنها ما هو بين لبعض الناس كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أموراً لا يعرفها غيرهم .

(١) ش « التنبيهات » . (٢) ش « وأن » .

(٣) إلى هنا انتهى كلام ابن سينا (راجع الشفاء : الالهيات ج ١ ص ١٠٤) .

(٤) (٥٤٩ — ٥٨٧ هـ ، ١١٥٤ — ١١٩١ م) يحيى بن حيش بن أميرك السهروردي الشافعي (شهاب الدين أبو الفتوح) حكيم صوفي متكلم فقيه أصولي ، أدب شاعر ولد في سهرورد من قرى زنجان في العراق الجبلي ونشأ بالمرأة وحاش بأصفهان ثم بغداد ثم مجلب اتمهم بالانحلال في القيدة فأفتى العلماء بإباحة دمه فسجنه الملك الظاهر غازي حتى قتل خنقا في قلعة حلب ، من أشهر تصانيفه : التلويحات في الحكمة ، التنقيحات في أصول الفقه — حكمة الاشراق — هياكل النور في الحكمة — الألواح المادية .

(راجع : الاسنوي : طبقات الشافعية ص ١٦٣ والقهي سير النبلاء ج ١٣ ص ٤٨ ، ٤٩ ، وابن خلسكان وفيات الأعيان ج ٢ ص ٣٤٥ ، ٣٤٨) .

فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التي يعم عليها بالنسبة إلى العموم .

وأما الأمور التي تخفى فبجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها ، وإنما تفيد تمييزها ونوعاً من التعريف الشبهى ^(١) .

وهذا يتبين بتقرير قاعدة في ذلك فنقول :

التحقيق السديد في مسألة التحديد

القول في جواب (ما هو ؟) المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال (ما كذا) ؟ كما يقول ما (الخمر ؟) أو ما (الإنسان ؟) أو ما (الثلج ؟) .

فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال ، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه وإما أن يكون عالماً بمسماه .

(١) ولحل ما ذكره ابن تيمية في هذا البحث : أن ابن سينا ذكر في الشفاء أن هناك أموراً كثيرة لا يمكن تحديدها بتحديد تعريف لما هياتها ؛ بل بتحديد تنبيه وتمييز ، وذلك كالأمر العامة مثل الوجود ، والشيء ، وما إلى ذلك ، وأبان أن هذه الأمور وأمثالها إنما هي متصورات لقلتها . فإذا أريد أن يدل عليها كان ذلك تنبيه وإخطاراً .

وهذا الكلام الذي ذكره ابن سينا قد تلقوه عنه بالقبول .

من ثم يقال : إن القى ذكره فبحدود هذه الأمور من أنها تنبيهات ، وليست تعريفات لما هو محمول هو موجود في غيرها ، أى أن غيرها أيضاً متصور لقلته ؛ فإن حد كان ذلك الحد تنبيه وإخطاراً .

غاية ما في الباب أن الأمور إما أن تكون ظاهرة لكل أحد كالأمر العامة ، والحدود في مثل هذه باعترافهم للتنبيه .

ولما أن تكون ظاهرة لبعض الناس كالأمر الصناعية والاصطلاحية بالنسبة لأهل الصناعات والاصطلاحات ، وهذه الأمور بالنسبة لأهل الصناعات والاصطلاحات إن حدث فيكون حدّها أيضاً لتنبيه والإخطار للتعريف .

ولما أن تكون الأمور خفية بالنسبة لبعض الناس ، وهذه أيضاً لا تفيد حدودها تعريف حقيقتها بل تفيد تمييزها .

مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه

فالأول كالسائل عن اسم في غير لفته ، أو عن اسم غريب في لفته ، أو عن اسم معروف في لفته . لكن مقصوده تحديد مسماه . مثل العربي إذا سأل عن معاني الأسماء الأعجمية ، والعجمي إذا سأل عن معاني الأسماء العربية ، وبعض الأعاجم إذا سأل بمضا عن معاني الأسماء التي تكون في لغة المستول دون السائل وهذا هو (الترجمة) .

الترجمة وأحكامها

فالترجم لا بد أن يعرف اللغتين : التي يترجمها والتي يترجم بها . وإذا عرف أن المعنى الذي يقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يقصد به في اللغة الأخرى ترجمه ، كما يترجم اسم الخبز والماء والأكل والشرب والسماء والأرض والليل والنهار والشمس والقمر ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس [٤١ ص] وما تضمنته من الأشخاص ، سواء كانت مسمياتها أعيانا أو معاني .

والترجمة تكون (للمفردات) (وللأقسام المؤلف التام) :

- وإن كان كثيراً من الترجمة لا يأتي بحقيقة المعنى التي في تلك اللغة بل بما يقاربه ، لأن تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة ، لا سيما لغة العرب فإن ترجمتها في الغالب تهريب :

ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرها بل وتفسير القرآن وغريب القرآن وغيره من سائر أنواع الكلام . وهو أول درجاته من هذا الباب . فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء أو بذلك الكلام .

الترجمة في الغالب تهريب

غريب القرآن وتهريبه من هذا الباب

• وهذا الحد هم متفقون على أنه من (الحدود اللفظية) مع أن هذا الترجمة من الحدود اللفظية هو الذى يحتاج اليه فى اقراء العلوم المصنفة ، بل فى قراءة جميع الكتب ، بل فى جميع أنواع المحاطبات ؛ فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفاسفة وغير ذلك .

معرفة الحدود الشرعية من الدين

وهذه الحدود معرفتها من الدين ، فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

ثم قد تكون معرفتها فرض عين وقد تكون فرض كفاية ، ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى : (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله (١) .

• والذى أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة الى الأسماء القريبة المستمع [٤٢ ص] كلفظ (ضيزى) (٢) و (قسورة) (٣) و (عسوس) (٤) وأمثال ذلك .

وقد يكون مشهوراً لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال ، كالصلاة () والزكاة () والصيام () والحج () ، فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الإجمال فلا يعلمون مسماها على تحديد الأسماء الشرعية

(١) سورة التوبة ٩ : ٩٧

(٢) سورة النجم ٥٣ : ٢٢ قوله تعالى « تلك إذن قسمة ضيزى بمعنى جائرة »

(٣) من سورة المدثر ٧٤ : ١٠١ من قوله تعالى « فرت من قسورة وهو الأسد وقيل الراى من القسر وهو الغلبة ،

(٤) من سورة التكاوير ٨١ : ١٧ من قوله تعالى « والبلبل إذا عسوس » أى أدبر .

سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم . وهي التي يقال لها (الأسماء الشرعية) .

﴿ كما إذا قيل : (صلاة الجنازة) و (سجدتا السهو) و (سجود الشكر) و (الطواف) هل تدخل في معنى (الصلاة) في قوله صل الله عليه وسلم (مفتاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم)^(١) ؟

ف قيل . كل ذلك (صلاة) تجب لها (الطهارة) وقيل لا تجب (الطهارة) لشيء من ذلك وقيل تجب لما تحريمه التكبير وتحليله التسليم ، كصلاة الجنازة وسجدتي السهو دون الطواف وسجود التلاوة ۞ .

وكذلك اسم (الخمر) و (الربا) و (الميسر) ونحو ذلك . تعلم أشياء من مسمياتها ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر فإنه قد يكون الشيء داخلا في اسم (الربا) و (الميسر) والإنسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك . شرعى أو غيره .

• ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن حد (النفية) حد النفية فقال . (ذكرك أخاك بما يكره) فقال له (أ رأيت إن كان في أخى ما أقول ؟ فقال (إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتته ، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتته)^(٢) .

(١) أخرجه الشافعى وأحمد والبخاري وأصحاب السنن إلا النسائي وصحة الحاكم من حديث علي بن أبي طالب .

(٢) أخرجه مسلم في الأدب من أبي هريرة وكذلك أصحاب السنن ولفظه : « أئذرون ما النية ؟ ول رواية قيل يا رسول الله ما النية ؟ - الحديث والبهتان الكذب العظيم .

حد الكبر وكذلك قوله لما قال . (لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر) . فقال رجل . يا رسول الله ! الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ، وفعله حسناً ، أفمن الكبر ذلك ؟ فقال . (لا ، الكبر بطر الحق ، وغبط الناس^(١)) .

وكذلك لما قيل له ما (الإسلام ؟) وما (الإيمان ؟) وما (الاحسان)^(٢) ؟ ولما سئل عن أشياء . (أهي من الحمر^(٣)) ؟ وغير ذلك .

وبالجملة ، فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة ، وفي كل لغة ، فإن معرفتها من ضرورة التخاطب ، الذي هو النطق ، الذي لا بد منه لبنى آدم .

(١) أخرجه مسلم في الإيمان والترمذي في البر والصلة ببعض زيادة ونقصان وغمط الناس : احتقارهم .

(٢) هو حديث جبريل المشهور الذي أخرجه الشيخان في الإيمان من حديث أبي هريرة وكذلك النسائي وابن ماجة وتفرد مسلم عن البخاري بإخراجه عن عمر بن الخطاب كما أخرجه أصحاب السنن وقد روى بأكثر من وجه .

(٣) كما في حديث أبي موسى الأشعري : سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن شرب من الصل فقال : « ذلك التبع » . قلت : ومن الشمير والذرة ؟ فقال : « ذلك الزر » ثم قال : « أخبر قومك أن كل مسكر حرام » رواه أبو داود في الأشربة وأخرجه البخاري ومسلم بعمره وعن عائشة من وجه آخر ، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن .

أقسام الحدود اللفظية

• وهذا الذى يقال له (حد بحسب الاسم) والمقول فى جواب (ماهو؟)

من هذا النوع .

• وقد يكون اسماً مرادفاً ، وقد يكون مكافئاً غير مرادف ، بحيث
يدل على الذات مع صفة أخرى . كما إذا قال [٤٣ ص] (ما الصراط المستقيم؟)
فقال : هو (الإسلام) و (اتباع القرآن) أو (طاعة الله ورسوله) و (العلم النافع
والعمل الصالح) أو (ما الصارم؟) فقول : هو (المهند) . وما أشبه ذلك .

• وقد يكون الجواب بـ (المثل) . كما إذا سئل عن لفظ (الخبز) الجواب بالنال
ورأى (رغيفاً) فقال : (هذا) فإن معرفة (الشخص) يعرف منه
(النوع) .

• وإذا سئل عن (المقتصد) و (السابق) و (الظالم) (١) . فقال : تمثيل المقتصد
والسابق
والظالم (المقتصد) الذى يصلى الفريضة فى وقتها ولا يزيد ؛ و (الظالم) الذى يؤخرها
عن الوقت ؛ و (السابق) الذى يصليها فى أول الوقت ويزيد عليها النوافل
الراتية ؛ ونحو ذلك من التفسير الذى هو تمثيل يفيد تعريف المسمى (بالمثل)
لإخطاره بالبال ، لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلى فى أول الوقت وفى أثنائه
والمؤخر عن الوقت لكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة (الظالم)
و (المقتصد) و (السابق) فإذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من (المقتصر
على الواجب) و (الزائد عليه) و (الناقص عنه) (٢) .

(١) إشارة إلى ما جاء فى سورة « طهر » ٣٥ : فى قوله تعالى « ... فمنهم ظالم
لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير آية ٢٢ »
(٢) تنقسم الحدود اللفظية من حيث الدلالة على المعنى إلى ما يأتى :

ثم إن معرفة حدود هذه الأسماء في الغالب تحصل بغير سؤال لمن يباشر المتخاطبين بتلك اللغة، أو يقرأ كتبهم؛ فإن معرفة معاني اللغات تقع كذلك. وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكتفى في معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة في اللغة، وكتب الترجمة، وليس كذلك على الإطلاق.

الأسماء الشرعية
ثلاثة أصناف

• بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف :

(أ) منها ما يعرف بهذه (باللغة) كالشمس والقمر والكوكب ونحو ذلك .

(ب) ومنها ما لا يعرف إلا (بالشرع) كأسماء الواجبات [٤٤ ص] الشرعية والمحرمات الشرعية ، كالصلاة والحج والربا .

(ج) ومنها ما يعرف (بالعرف) العادى - وهو الخطاب باللفظ - كاسم النكاح ، والبيع والقبض . وغير ذلك . هذا في معرفة حدودها التي هي مسمياتها على العموم .

= (أ) قد يعرف اللفظ بلفظ مرادف أوضح في الدلالة على معناه .
(ب) وقد يعرف بلفظ يؤدي معنى المرف وزيادة كما إذا قيل : ما الصراط المستقيم قيل : هو الإسلام واتباع القرآن ، أو طاعة الله ورسوله ، والعلم النافع والعمل الصالح .
(ج) وقد يكون تعريف اللفظ بالمال كما إذا سئل عن لفظ الجبذ ، فكان الجواب هو هذا مشيراً إلى رعيه .

وتنقسم باعتبار المصطلحين عليها إلى لغوية ، وإلى شرعية ، وإلى عرفية .

(الاجتهاد) و (التأويل)

وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ ، فهذا قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خفياً يحتاج إلى (اجتهاد^(١)). وهذا هو (التأويل) في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه . فإنهم قد استركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء أو حفظ كلام الفقهاء ، أو النحاة أو الأطباء وغيرهم . ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو المراد ، أو مراد بهذا الاسم ، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء . وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء . إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها ، فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذاك .

- وإذا كان خفياً فقد يسهيه بعض الناس (تحقيق المناط^(٢)) فإن الشارع تحقيق المناط قد ناط الحكم بوصف كما ناط (قبول الشهادة) بكونه ذا عدل ، وكما ناط (العشرة المأمور بها) بكونها بالمعروف ، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف وكما ناط (الاستقبال في الصلاة بالتوجه شطر المسجد الحرام) ، يبقى النظر في

(١) الأسماء الاصطلاحية تختلف معرفة دخول الأفراد المعينة في مسمياتها ، فقد يكون دخول فرد معين في مسمياتها طاهراً كدخول صلاة الطهر في الصلاة المأمور بها شرعاً وقد يكون دخول الأعيان الموجودة في مسميات الأسماء خفياً .

(٢) اجتهاد المجتهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين « المناط » والاجتهاد في تعيين العلة المؤثرة في الحكم إذا كانت هناك أوصاف متعددة لا يتعين أحدها ابتداء هو ما يطلق عليه « تحقيق المناط » .

(انظر الشيخ محمد الحضرى . أصول الفقه ص ٣٦ ط المطبعة التجارية سنة ١٩٦٢ م)

هذا المعين هل هو (شطر [٤٥ ص] المسجد الحرام) وهل هذا الشخص (ذو عدل) وهل هذه النفقة (نفقة بالمعروف) وأمثال ذلك لا بد فيه من نظر خاص ، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم .

• وقد يكون (الاجتهاد) في دخول بعض (الأنواع) في مسمى ذلك الاسم ، كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى (الخمر) ودخول (الشطرنج) و (النرد) ونحوهما في مسمى (الميسر) ودخول (السبق بغير محل) في سباق الخيل و (رمى النشاب) في ذلك ودخول (الرمي) ونحوه في الصيد المذكور في قوله تعالى : (فتيمموا صعيدا طيباً^(١)) ودخول من خرج منه منى [فاسد^(٢)] في قوله : وان كنتم جنباً فاطهروا^(٣) ودخول (الساعد) في قوله : فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه^(٤) ، ودخول البياض الذي بين العذار والأذن في قوله : فاغسلوا وجوهكم^(٥) ودخول (الماء المتغير بالطهارات) أو (ما وقعت به نجاسة ولم يغيره) في قوله : فلم تجددوا ماء^(٦) ، ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه ، في الطيبات أو الخبائث ودخول (سارق الأموال الرطبة) في قوله : (والسارق والسارقة)^(٧)

معرفة دخول بعض الأنواع في مسمياتها

(١) سورة المائدة : ٥ ، ٦

(٢) ذكر الناشر في جدول التصويبات أن هذه الكلمة شبه كلمة « فابتل » وهو الأصح . ولله يشير إلى ما أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة عن عائشة رضي الله عنها قالت : سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد الببل ولا يذكر احتلاماً قال : يشتمل ومن الرجل قد احتلم ولا يجد الببل قال : لا غسل .

(٣) سورة المائدة : ٥ ، ٦

(٤) نفس الآية .

(٥) نفس الآية .

(٦) نفس الآية .

(٧) سورة المائدة : ٣٨

ودخول « النباش » في ذلك ، ودخول « الحاققة بما يلزم لله » في قسمي الأيمان
ودخول بنات البنات والجسدت في قوله : حرمت عليكم أمهاتكم
وبناتكم^(١) ..)

ومثل هذا « الاجتهاد » متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت « القياس »
ومن ينفيه^(٢) ؛ فإن بعض الجهال بظن أن من نفي (القياس) يكفيه في معرفة
مراد الشارع مجرد العلم (باللغة) وهذا غلط عظيم جداً .

ولهذا قال ابن عباس : (التفسير على أربعة أوجه : تفسير تعرفه
العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالة ، وتفسير يعلمه العلماء ،
وتفسير لا يعلمه إلا الله)^(٣) .

والتفسير الذي يعلمه العلماء يتضمن الأنواع التي لا تعلم بمجرد (اللغة)
(كالأسماء الشرعية) ويتضمن أعيان المسهمات وأنواعها ، التي يفتقر دخولها
في المسمى إلى (اجتهاد) العلماء .

[فصل]

ثم إن هذا الاسم المستول عنه الذي لا يعلم السائل معناه إذا أجيب عنه
بما يقال في جواب (ما هو ؟) ينقسم حال للسائل إلى نوعين :

أحدهما : أن يكون قد تصور المعنى بغير ذلك اللفظ [٤٦ ص] ولكن
لم يعرف أنه معنى بذلك اللفظ . فهذا لا يفتقر إلا إلى (ترجمة) اللفظ كالمعاني

(١) سورة النساء ٤ : ٢٢ .

(٢) انظر ابن حزم : ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتقليد
تحقيق سعيد الأفغاني ط جامعة دمشق سنة ١٣٢٩ هـ ص ١٢

(٣) انظر مقدمة أصول التفسير للمصنف ط دمشق سنة ١٩٢٦ م وابن تيمية الشيخ
أبي زهرة ص ٢٢١ وانظر أيضاً للمصنف : تفسير سورة الأَخْلَاس ص ١٢٦

المشهورة عند الناس من الأعيان والصفات والأفعال ، كالخبز والماء والأكل والشرب ، والبياض والسواد والطول والقصر والحركة والسكون ونحو ذلك .

مطلوب السائل الغير متصور للمعنى ، الجاهل باسمه .

والثانى : أن يكون غير متصور للمعنى كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه .
وهذا يحتاج إلى شيئين :

(١) إلى ترجمة اللفظ وتصور المعنى .

(ب) وإلى حد (الاسم) (والمسمى) .

وهذا ميل من يسأل عن لفظ (الثلج) وهو لم يره قط أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذى لم يره أو لم يكن فى بلاده أو يسأل عن اسم (المسجد) و (الصلاة) و (الحج) وكان حديث عهد بالإسلام لم يتصور هذه المعانى ، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التى لا يعرفها ، أو اسم نوع من أنواع الثياب والمساكن التى لا يعرفها .

وبالجملة فكل ما لا يعرف الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه إما فى كلام الشارع أو كلام العلماء أو كلام بعض الناس ، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ولاله فى لغته لفظ فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد (ترجمة) اللفظ ، بل الطريق فى تعريفه إياه إما (التعيين) وإما (الصفة) .

● وأما ^(١) (التعيين) فإنه بحضور الشئ المسمى ليراه ان كان مما يرى ،

تعريف المسمى
بالتعيين

(١) هكذا والصحيح « فأما » لأن الأول سد لما التى تفتربح يكون مقرونا بالفاء كقوله تعالى « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيك فى الأرض » .

أو يذوقه أو يلمسه ونحو ذلك بحيث يعرف المسمى كما عرفه [٤٧ ص]
التكلمون بذلك الاسم .

فإذا رأى (الثلج) وذاقه ورأى الفاكهة أو الطيبخ أو الحلوى وذاقه
أو رأى الحيوان الذى لم يألفه أو رأى العبادات أو الأعمال التى لم يكن
يعرفها فحينئذ يتصورها ويتصور اسمها كما تصورها أهل اللغة . وهم على
قسمين .

(١) منهم من علم ذلك بالمشاهدة ولم يذق حقيقته . (ب) ومنهم
من يكون قد ذاقه^(١) .

تعريف

المسمى

بالصفة

وأما الطريق الثانى ، وهو أن يوصف له ذلك . والوصف قد يقوم مقام
العيان ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم « لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى
كأنه ينظر إليها »^(٢) .

(١) إذا كان السائل غير متصور للمعنى ، كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه ، فهو والحالة
هذه يحتاج إلى شيئين :

أ — إلى ترجمة اللفظ .

ب — إلى تعريف المعنى .

وطريق التعريف للمعنى عند ابن تيمية هو : إما التعيين ، وإما الصفة .

والمراد بالتعيين أن يكون الشيء المسمى حاضرا ليراه السائل إن كان ما يرى
كرويته للحيوان الذى لم يألفه ، ورؤيته للعبادات والأعمال التى لم يكن يعرفها ويصل بذلك
إلى الدرجة التى يسميها ابن تيمية (عين اليقين) .

أو يذوق السائل أو يلمس الشيء المسمى كما إذا ذاق الفاكهة أو الحلوى وبذلك يصل
إلى الدرجة التى يسميها ابن تيمية (حق اليقين) راجع رسالة المصنف درجات اليقين فى مجموعة
الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٥٩ ط صحيح .

(٢) أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى وغيرهم عن عبد الله بن مسعود بلفظ
« لا تبشر المرأة المرأة فتعتها لزوجها كأنه ينظر إليها » ،

ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الأعيان الغائبة « بالصفة » (١) .
هذا مع أن الموصوف شخص . وأما وصف الأنواع فأسهل .

ولهذا ، كان التعريف « بالوصف » هو التعريف « بالحد » فإنه لا بد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والحدود من غيره . بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه . وهى فى الحقيقة تعريف « بالقياس » والتمثيل « إذ الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره .

وبيان ذلك أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميزاً لنوعه . فكل صفة من تلك الصفات إما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع مثلاً . والقدر المشترك [٤٨ ص] إنما يفيد المعرفة للعين « بالمثال » ، لا يفيد معرفة العين المختصة ، إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز ، لكن يكون مجموع الصفات مميزاً له تمييز « تمثيل » لا تمييز « تعيين » ، فإن غير نوعه لا تجتمع له تلك الصفات وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه (٢) .
فالحد يفيد « الدلالة عليه » لا « تعريف عينه » بمنزلة من يقال له « فلان

(١) الطريق الثانى وهو : طريق وصف المشوول عنه ، فابن تيمية يرى أن الوصف قد يقوم مقام البيان ويؤيد ذلك قوله (س) : لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها .

(٢) والتعريف بالوصف لا بد أن يشتمل على ما يميز الحدود والموصوف غيره بحيث يكون جامعا لأفراد الموصوف ، مانعا من دخول غير أفراده فيه .
وهو فى الحقيقة تعرف بالقياس إلى غيره ، وبالتمثيل له بصفاته ؛ وذلك لأن التعريف بالوصف مشتمل على صفات مشتركة بين الحدود وبين غيره وتكون الصفات المشتركة بجملة ما يميزه لنوع الحدود عن غيره .

فالصفة الدالة على القدر المشترك تفيد المعرفة للعين بالمثال ، ولا تفيد معرفة العين المختصة لأن ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز ، غير أن مجموع الصفات تكون مميذا للحدود تمييز تمثيل لا تمييز تعيين ، لأن غير نوع الحدود لا تجتمع له تلك الصفات .

في هذه الدار « — يدل عليه قبل أن يراه — وهو قد يصور المشترك بينه وبين غيره بدون هذه الدلالة .

• ومن تدبر هذا تبين له أن الحدود المصورة للمحدود لمن لا يعرفه إنما هي مؤلفة من الصفات المشتركة لا يدخل فيها وصف يختص به إذا التخص -
تعريف الحدود بالتبثيل المقارب
وإن كان لا بد منه في الحد المميز — فهو لم يتصوره . وأنها لا تفيد تعريف عينه فضلاً عن تصوير ما يتببه له ، وإنما يفيد تعريفه بطريق « التمثيل المقارب » إذ لو عرف « المثل المطابق » لعرف حقيقته .

ثم قد يكون التخص صفة واحدة ، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين .

ولو عرف المستمع الوصف الذي يخصه كان قد تصوره « بعينه » فيكون هو من القسم الأول الذي يترجم له اللفظ فقط .

مثال ذلك ، أنه إذا سمع لفظ « الخمر » وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه فيقال له : هو « الشراب المسكر » فاللفظ « الشراب » جنس « للخمر » يدخل فيه (الخمر) وغيرها من الأشربة ، وهذا واضح . وكذلك لفظ (المسكر) الذي يظن أنه (فصل) مختص (بالخمر) وهو في الحقيقة [٤٩] (جنس) فيه يشترك (الشراب) وغيره ؛ فإن لفظ (المسكر) ومعناه لا يختص (بالشراب) بل قد يكون (بطعام) وقد يحصل (السكر) بغير طعام وشراب . فحينئذ فلا فرق بين أن يقول : (هو المسكر من الأشربة) أو (ما اجتمع فيه الشرب والسكر) أو يقول (الشراب المسكر) . وإنما هو كما يقول (ثوب خز) (وباب حديد) ورجل طويل أو قصير ؛ فإن الرجل أعم من (الطويل) و (الطويل) أعم من (الرجل) ولكن باجتماع هذين يتميز .

(م . ١٠ — الرد على المنطقيين)

وكذلك قولهم في حد «الإنسان» : هو «الحيوان الناطق». فلما نقضوا عليهم «بالمالك» زاد المتأخرون (المائت). وهى زيادة فاسدة؛ فإن كونه مائتاً ليس بوصف ذاتى له، إذ يمكن تصور «الإنسان» مع عدم خطور موته بالبال، بل ولا هو صفة «لازمة» فضلاً عن أن تكون «ذاتية» فإن «الإنسان» فى الآخرة هو (إنسان كامل) وهو (حى أبداً).

وهب أن من الناس من يشك فى ذلك أو يكذب به أليس هو مما يمكن تصوره فى العقل؟ فإذا قدر (الإنسان) على الحال الذى أخبرت به الرسل - عليهم السلام - أليس هو (إنساناً كاملاً) (وهو غير مائت)؟

ثم يقال أيضاً: والملك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى (أو أكثرهم) وهب أنه لا يموت [كما قالته طائفة من أهل المال وغيرهم كما يقوله من يقوله] ولكن ليس ذلك معلوماً للمخاطب بالحد لاسيما (والنفس الناطقة) من جنس ما يسمونه (الملائكة) وهى [٥٠ ص] (العقول) و(النفوس الفلسفية) عندهم فظهر ضعف ما يذكره الفارابى وأبو حامد وغيرهما من هذا الاحتراز.

ولكن يقال: اسم (الحيوان) عندهم مختص (بالنامى المغتذى) وهذا يخرج (الملك) (فالحيوان) يخرج (الملك) (وحيث أن الناطق) أعم من (الإنسان) إذ قد يكون (إنساناً) و غير إنسان كما أن الحيوان أعم منه.

وهب أنا نقبل فصلهم «بالمائت» فنقول: (المائت) أيضاً ليس لمختصاً بالإنسان. بل هو من الصفات التى يشترك فيها (الحيوان).
فقد تبين أن كل صفة من هذه الصفات - الحيوان، الناطق، المائت -

ليس منها واحد مختص بنوع الإنسان فيظل قولهم إن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة (بالنوع) فضلاً عن كونها (ذاتية) وإنما يحصل التمييز بذكر المجموع ، إما الوصفين أو الثلاثة .

هذا إذا جعل (الفصل) مصوراً للمحدود في نفس من لم يتصوره .
وأما إذا جعل « الفصل » مميزاً له عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة .

• والمقصود أنه من تصور المحدود بنفسه فلا بد أن يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره . وهذا لا يحتاج في تصويره إلى حد ، ولكن يترجم له الاسم الدال عليه ويميزه المسمى عن غيره ، لكن الحد يكون منبهاً له على الحقيقة كما ينبه الاسم إذا كان عارفاً بمسماه .

• وأما من لم يكن متصوراً له فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود ، فلا يمكن تعريفه إياه لا (بفصل) ولا (خاصة) سواء ذكر الجنس و (العرض) أو لم يذكر ؛ لأن الصفة التي تختص المحدود لا تتصور بدون تصور المحدود إذ لا وجود [٥١ ص] لها بدونه

والعقل إنما يجرد (السكليات) إذا تصور بعض « جزئياتها » . فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه ؟

• ولكن يتصور (بالتمثيل) و (التشبيه) . ويتصور (القدر المشترك) .
بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات . (والقدر المشترك) ليس هو (فصلاً) ولا (خاصة) .

ولكن قد ينظم من (قدر مشترك) و (قدر مشترك) ما يخص المحدود كما في قولك (شراب مسكر) .

التصور بالتمثيل والتعبير

استعالة تعريف
المحدود
بالخواص

وعلى هذا فإذا قيل في « الفرس » : إنه (حيوان صاهل) .
وفي (الحمار) : إنه (حيوان ناهق) وفي (البعير) : إنه (حيوان راغ)
وفي الثور : إنه (حيوان خائر) وفي الشاة : (إنها حيوان ثاغ) وفي (الظبي) :
إنه (حيوان باغم) وأمثال ذلك ، فهذه الأصوات مختصة بهذه الأنواع .
لكن لا تفيد تعريف هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفا بها .

فمن لم يعرف (الفرس) لا يعرف (الصهيل) .
ومن لم يعرف (الحمار) لا يعرف النهيقي أعنى : لا يعرف معناه وإن
سمع اللفظ . فإذا أريد تعريف (النهيقي) قيل له : (هو صوت الحمار) فيلزم
الدور ، إذ يكون قد عرف (الحمار) (بالنهيقي) و (النهيقي) (بالحمار) .
وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود لا يعرف بها المحدود لمن لم يكن
عرفه

فتبين أن تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه ، أو بذكر ما يشبهه .
فمن عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حد .
ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه
فيؤلف له من الصفات المشتبهة [٥٢ ص] المشتركة بينه وبين غيره
ما يخص المعرفة .

حقيقة معرفة
الذنب

• ومن تدبر هذا وجد حقيقته ، وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من
الغيب ، من الملائكة واليوم الآخر ، وما في الجنة والنار من أنواع النعيم
والعذاب .

بل عرف أيضاً ما يدخل من ذلك في معرفتهم بالله تعالى وصفاته ، ولم
قال كثير من الساف . (التمشابه) هو (الوعد) و (الوعيد) و (المحكم)

هو (الأمر) و النهى و لم قيل ؛ القرآن يعمل (بمحكمه) و يؤمن (بمشابهه)
و علم أن تأويل (المتشابه) — الذى هو العلم بكيفية ما أخبرنا به — لا يعلمه
إلا الله .

وإن كان العلم بتأويله — الذى هو تفسيره و معناه المراد به — يعلمه
الراستخون فى العلم ، كما قد بسطناه فى غير هذا الموضع ^(١) .

هذا كله إذا كان السائل القائل (ما هو ؟) غير عالم بالمسمى .

مطلوب السائل
العالم قدر
زائد على
التمييز

و أما إن كان عالماً (بالمسمى) و دلالة الاسم عليه فلا يحتاج إلى التمييز
بين المسمى وغيره ، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه .

فيكون مطلوبه قدراً زائداً على التمييز بينه وبين غيره .

و هذا هو الذى يجعلونه مطلوباً للسائل عن المحدود و جوابه عندهم ،
المقول فى جواب (ما هو ؟) .

• و معلوم أن مطلوب هذا قد يكون ذكر خصائص له باطنة لم يطلع عليها
و قد يكون مطلوبه بيان علته الفاعلية أو الفائية .
و قد يكون مطلوبه [معرفة ما يتركب منه شيء آخر .

و قد يكون مطلوبه [معرفة حقيقته التى لا يعلمها المستول أو علمها
ولا عبارة تدل السائل عليها كالسائل عن حقيقة (النفس) و أمثال ذلك ^(٢)

(١) شرح المصنف هذا المقام فى رسالة الأكليل فى المتشابه و التأويل ضمن (مجموعة
الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٥-٣٦ ط القاهرة .

(٢) إذا كان السائل عالماً بالمسمى ، فإن كان جاهلاً بدلالة الاسم عليه كان التعريف
للاسم لمعرفة ما وضع له اللفظ .
وإن كان عالماً بدلالة الاسم عليه .

فالسائل والحالة هذه لا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره ، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم
عليه بل يكون مطلوبه قدراً زائداً على التمييز بينه وبين غيره ؛ بأن يكون مطلوبه ذكر
خصائص له باطنة لم يطلع عليها أو يكون مطلوبه معرفة حقيقته التى لا يعلمها المستول أو علمها ،
وليس هناك عبارة تدل السائل عليها يكون كالسائل عن حقيقة النفس مثلاً .

وجواب مثل هذا لا يجب أن يحصل بذكر صفة مشتركة مع الصفات المختصة .

بل قد لا يحصل إلا بذكر جميع المشتركات .
وقد يحصل بذكر بعض الاختصاصات .
وقد يحصل بغير ذلك بحسب غرض السائل ومقصوده

الوجه الخامس

التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة
[٣٥ ص] الخامس : إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ،
فيمتنع أن تطلب بالحد .
وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها .
وإما ألا يكون شاعراً بها .
فإن كان شاعراً بها امتنع طلب الشعور وحصوله ، لأن تحصيل الحاصل
يتمنع .

وإما قد يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته .
وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب مالا تشعر به ؛ فإن الطلب
والقصد مسبوق بالشعور (١) .
فإن قيل : فالإنسان يطلب تصور (الملك) و (الجن) و (الروح)
وأشياء كثيرة وهو لا يشعر بها .

(١) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والتأخرين ص ٥ ط الحانجي القاهرة .

قيل : هو قد سمع هذه الأسماء ، فهو يطلب تصور مسماها كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها . سواء كانت المعاني متصورة له قبل ذلك أو لم تكن .

وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم ، أذ لو تصور حقيقة ولم يكن ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه .

فهي المتصور ذات وأنها مسماة بكذا ، من جنس ما يرى « الثلج » من لم يكن يعرفه فيراه ويعلم أن اسمه « الثلج » .

وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط بل للمعنى ولاسمه . وهذا لا ريب أنه يكون مطلوباً ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المقدر مطلوباً ؛ فإن المطلوب هنا تصديق وفيه أمر لغوي .

وأيضاً فإن المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد بل لابد من تعريف الحدود ، بالإشارة إليه ، أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ .

فإن قيل : جعلتم امتناع الطلب لازماً [٥٤ ص] للنقيضين والنقيضان ^{ثبوت امتناع الطلب} لا يجتمعان ولا يرتفعان وإذا عدم اللازم عدم الملزوم ؛ فإذا كان امتناع الطلب - وهو اللازم - معدوماً لزم عدم النقيضين ، وعدم النقيضين محال (١) .

(١) حصل هذا الاعتراض والرعاية أن يقال :

جعلتم امتناع طلب التصور لازماً للنقيضين ألاوما :

شعور اثنين بتصور المفرد ، وعدم شعوره .

ومن العلوم أن نقي اللازم يستلزم نقي الملزوم .

وهل هذا فنّي امتناع طلب تصور المفرد يستلزم رفع النقيضين ألاوما : شعور اثنين

بتصور المفرد وعدم شعوره .

ورفع النقيضين محال ، وما لزم منه المحال يكون محالاً ، فنّي امتناع طلب التصور يكون

محالاً فيكون طلب تصور المفرد ثابتاً .

محالاً فيكون طلب تصور المفرد ثابتاً .

قيل ﴿ هذا الامتناع لازم على تقدير هذا النقيض وتقدير هذا النقيض .
فأيهما كان ثابتاً في نفس الأمر كان الامتناع لازماً له يلزم به
في نفس الأمر .

وليس في هذا جمع بين النقيضين ولا رفع للنقيضين ﴿ .
وهذا يقوى المقصود ؛ ﴿ فإن هذا الامتناع إذا لم من انتفائه المحال لم
يكن منتفياً بل يكون هذا الامتناع ثابتاً وهو المطلوب ﴿ .
وإذا كان عدم هذا الامتناع مستلزماً للنقيضين كان محالاً فيكون
نقيضه - وهو ثبوت هذا الامتناع - حقاً .

فيكون امتناع الطلب للتصورات المفردة ثابتاً وهو المراد (١) .

وإذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة .

فائدة الحدود
كفائدة الاسم

فإذا أن تكون حاصلة للانسان فلا تحصل بالحد فلا يفيد الحد التصور
وإذا ألا تكون حاصلة فجرد حصول الحد لا يوجب ذكر الأسماء تصور
المسميات لمن لا يعرفها .

ومتى كان له شعور بها لم يحتاج إلى الحد في ذلك الشعور، إلا من جنس
ما يحتاج إلى الاسم .

■ ولقد على هذا الاعتراض يقال :

إن امتناع طلب تصور الفرد ليس لازماً للنقيضين مجتمعين ؛ لأن اجتماعهما محال بل هو
لازم على تقدير وجود أحدهما .

وإذا كان وجود أحدهما أمراً لا بد منه لأن النقيضين لا يرتفعان كان ما هو لازم على
ملا بد منه لا بد منه ، ويكون رفعه رفعاً لما لا بد منه ، أعرفنا لكل من النقيضين ، ورفع
كل من النقيضين محال ، ومازمت المحال يكون محالاً فيكون رفع امتناع الطلب محالاً فيكون
امتناع الطلب حقاً وهو المطلوب .

(١) ذكر الناشر أن هنا بعض المبارات بخط المصنف ولكنها مطبوعة .

والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم .
 لكن الحد إذا تعددت فيه الألفاظ كان كتعدد الأسماء سواء كانت
 مشتقة أو غير مشتقة .

الوجه السادس

التفريق بين « الذاتى » و « العرضى » باطل

السادس : أن يقال : المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو « الحد التام » وهو
 « الحقيقى » وهو المؤلف من « الجنس » و « الفصل » من « الذاتيات »
 المشتركة والمميزة دون « العرضيات » التى هى « العرض العام » و « الخاصة » .
 والمثال المشهور عندهم أن الذاتى المميز « للانسان » الذى هو الفصل هو
 « الناطق » والخاصة هى « الضاحك » .

- فنقول : مبنى هذا الكلام على الفرق بين « الذاتى » و « العرضى » .
 التفريق بين
 الذاتى والعرضى
- وهم يقولون : المحمول الذاتى هو داخل فى حقيقة الموضوع أى :
 صرف كل من
 القاتل والعرضى
 الوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف ، بخلاف [ص ٥٥] المحمول العرضى
 فإنه خارج عن حقيقته .

ويقولون : « الذاتى » هو الذى تتوقف الحقيقة عليه بخلاف « العرضى » .
 الفروق التى
 حددها المناطقة
 ويقسدون العرضى إلى « لازم » و « عارض »^(١) واللازم إلى « لازم »
 التفريق بين
 القاتل واللازم
 لوجود الماهية دون حقيقتها « كالظل للفرس » والحدوث للحيوان « وإلى
 « لازم الماهية » كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة .

- والفرق بين « لازم الماهية » و « لازم وجودها » « أن لازم

(١) المراد بالمقسم ما يسم العرضى اللازم والمفارق .

وجودها « يمكن أن تعقل الماهية موجوة دونه » بخلاف « لازم الماهية »
لا يمكن أن يعقل (١) موجوداً دونه (٢) .

• وجعلوا له خاصة ثانية، وهو أن « الذاتى » ما كان معلولاً (٣) للماهية
بين الذاتى واللازم بخلاف « اللازم » .

• ثم قالوا : من اللازم « ما يكون معلولاً للماهية بغير وسط » وقد
يقولون ما كان ثابتاً بواسطة .

وقالوا أيضاً : « الذاتى » ما يكون سابقاً للماهية فى الذهن والخارج
بخلاف « اللازم » فإنه ما يكون نابعا (٤) .

(١) هكذا فى الأصل وصحة العبارة « ولا يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه »

(٢) يجبل للماظر لأول وهلة أن ابن تيمية قد اعترض بالفرق بين لازم الماهية ولازم
الوجود لسبل فكرته فى بيان الذاتى المقوم واللازم غير المقوم ، ولكن الواقع أن ابن
تيمية له ملحظ فى غاية الطرافة والعمق حيث ذكر للناطق فى الوجه الأول من الفرق بين الذاتى
والعرضى أن الذاتى لا يمكن أن تعقل الماهية بدونه ، فأراد أن يبين تناقضهم عقيب ذلك
مباشرة فذكر تعريفهم بين لازم الماهية ، ولازم الوجود ، حيث يذكر أن الفرق بينهما
أن لازم الماهية لا يمكن أن تعقل الماهية بدونه ، وهو نفس الفرق الذى ذكره بين
الذاتى واللازم فالذاتى واللازم كلاهما لا تعقل الماهية بدونه ، وهو نفس الفرق الذى فرقوا
به بينهما .

(٣) هكذا فى الأصل والأصح أن يكون الصار هكذا (مالمس معلولا للماهية) فتوضع
كلمة ليس بدل كان لتصحيح العبارة .

(٤) عرف الناطقة كلا من الذاتى والعرضى ، وكانت نتيجة هذا التعريف تصنيف أنواع
الكليات من حيث ذاتيتها وعرضيتها .
وقد هلت عنهم تعريفات كثيرة أشهرها ثلاثة :

الأول : أن الذاتى ما كان داخل فى الماهية ، بأن كان جزءا منها ، فلا يصدق الذاتى
حيث لا على الجففس والتفصل .

والعرضى ما كان خارجا عن الماهية . فلا يصدق العرضى على هذا الا على الخاصة
والعرض العام .

ويهم من هذا أن النوع كالإنسان واسطة .

.

== وهذا التعريف هو الذى جرى عليه ابن تيمية حين أراد أن يصور تعريف الماطقة لكل من الذاتى والمرضى :

فقال : « وهم يقولون : المحمول الذاتى هو داخل فى حقيقة الموضوع أى الوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف بخلاف المحمول المرضى فإنه خارج عن حقيقته .
الثانى : أن الذاتى ما كان داخل فى الذات ، والمرضى ما ليس كذلك ، وعليه النوع عرضى .

الثالث : أن المرضى ما خرج عن الذات والذاتى ما ليس كذلك ، وعليه فالنوع ذاتى ولكن بعد أن عرف الماطقة الذاتى والمرضى على هذا النحو ، وبينوا أيا من الكليات يدخل تحت ما يسمى ذاتيا ، وأياها يدخل تحت ما يسمى عرضيا ، صادقهم مشكلة وتمثل هذه المشكلة فما عبر عنه الغزالي فى معيار العلم بقوله :
« ولعلك تقول : الفرق بين المرض والمفارق وبين الذاتى واضح ولكن الفرق بين الذاتى المقوم ، وبين اللازم الذى ليس بمقوم ، ربما يشكل فحل لك معيار برجم إليه .
ولا بد للمناطق من حل للمشكلة فنشأ ماسمى فى المنطق بالفرق بين الذاتى فى اللازم . وتحدد هذا الفرق فى وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : الثانى هو الذى لا يتبقى القات مع توهم زفمه والمرضى بخلافه .
مثاله السابق فإنه لا يمكن فهم ماهية الإنسان بدونه ، ويمكن فهمها بدون الضاحك أو الماشى .

وهذا الوجه هو الذى عناه ابن تيمية بقوله « ويقولون الذاتى هو الذى تتوقف الحقيقة عليه بخلاف المرضى »

الوجه الثانى : أن الذاتى لا يعلل بالماهية فلا تملل حيوانية الإنسان مانسانيته ولا ناطقته بانسانيته لأن الجزء لا يعلل بالكل بل الأمر بالمعكس .

وهذا الوجه هو الذى عبر عنه ابن تيمية بقوله : « وجلوا له خاصة ثانية ، وهو أن الذاتى ما ليس معلولا للماهية بخلاف اللازم » .

الوجه الثالث : أن الذاتى متقدم فى التصور على ما هو ذاتى له فلا يمكن أن نهم ذات الموصوف إلا بعد فهم ذلك الذاتى أولا كالإنسان والحيوان فإنك لانهم الإنسان إلا وقد فهمت أولا أنه حيوان .

وأما ما ليس ذاتيا فقد فهم ذات الموصوف مجردا عنه ككونه أبيض أو موجودا مثلا .
وهذا ما عناه ابن تيمية بقوله : « وقالوا أيضا الذاتى ما يكون سابقا للماهية فى الذهن والخارج بخلاف اللازم ، فإنه ما يكون تابعا »

ثم ذكر ابن تيمية ما محمله أنهم قد عبروا بصيغ أخرى عن الفرق بين الذاتى واللازم فيرون أن الذى هو المقوم للماهية الذى يكون متقدما عليها فى الوجودين والمباهية، أى ==

• فذكروا هذه الفروق الثلاثة وطعن محققهم في كل واحد من هذه الفروق الثلاثة^(١) وينبوا أنه لا يحصل به الفرق بين « الذاتى » وغيره ،

== أن ماهية المقوم ووجوده يكون متقدما على ماهية المقوم به ووجوده ذهنا وخارجا .
ومنهم من يقول إن الذاتى هو الذى يسبق الماهية ومنهم من يقول إنه لا يتأخر عن الماهية في التصور ومنهم من يذكر فرقا ثالثا وهو أن الثانى يكون لازما للماهية بلا واسطة .

والعرض اللازم يكون لازما لها بواسطة .
ويرى ابن سينا أن الوسط هو الدليل فإن قابلية التعلم هى لازمة للإنسان لأنه حيوان نامق ويرى الرازى وبعض المتأخرين أن الوسط عبارة عن صفة تقوم بالموصوف أى أن قابلية التعلم مثلا لازمة للإنسان بواسطة انصاف الإنسان بالحيوانية والناطقة .
ومن أممن النظر في تلك الفروق الأخيرة يرى أنها ليست منافية للفروق الثلاثة الأولى فإن المقوم للماهية الذى يسبقها في الوجودين والماهية هو ما قيل أولا من فرق بينهما وهو أن الثانى تتوقف الحقيقة عليه .

وما قيل من أن الثانى ما يسبق الماهية أو لا يتأخر عنها هو ما قيل أولا إن الثانى يكون سابقا للماهية في القدر وفي الخارج .
وما قيل من أن الثانى يكون لازما بلا واسطة هو ما قيل أولا من أنه ليس معلولا للماهية .

(١) لقد طعن كل من الفزائى والساوى في الوجه الأول بما حصله أن من القوازم ما هو ظاهر القزوم لشيء ، بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً كالكلون بالنسبة للإنسان .

(انظر : معيار العلم من ٩٦ تحقيق الدكتور سليمان دينا والبصائر النصيرية من ١٧ ط القاهرة لشمس الدين محمد عبده) وطعن الساوى في الوجه الثانى ولم يتعرض له الفزائى لأنه لم يذكره وقال الساوى في هذا : طعن ما حصله : وهذا الوصف أيضاً مما تشركه فيه القوازم التى تلزم الشيء لماهيته لا في وجوده مثل كون الثلاثة فردا فليست الفردية موجودة لعلل أضافتها بل الثلاثة في نفسها وماهيتها لا تتكون إلا فردا ، فإذا أوجدت لعلل ثلاثة فقد أوجدت فردا لا أنها أوجدت الفردية لثلاثة .

(انظر الساوى البصائر النصيرية من ١٧) .
أما الوجه الثالث : فقد اعتبره كل من الفزائى والساوى خير فرق وأنه غير متوجه إليه نقض ما وقد عبر الساوى عن استحسانه له بقوله « وهذا هو الوصف لا يشاركه فيه شيء من القوازم ، وهى الخاصة التى لا يشاركه فيها شيء من القوازم » .
وقد اعتبره الفزائى كذلك حيث عدل من الوجه الأول للنقد الذى أوردته عليه واعتبره ==

كما قد بسطت كلامهم في غير هذا الموضع .

* وقد يقولون أيضاً : هو المقوم الماهية الذي يكون متقدماً عليها في الوجودين . والماهية ^(١) — وقوالون بسبق الذاتى للماهية — وقوالون بأنه لا يتأخر عن الماهية في التصور .

والفرق الثالث أنه لازم لها بواسطة ^(٢) والعرض السلازم لازم لها بوسط .

* والوسط عند أثمتهم كابن سينا وغيره هو ما يقرن بـ « اللام » في قولك « لأنه »

ومعناه الدليل ، وفهم بعض متأخريهم كالرازي أنه صفة تقوم بالموصوف فزاد الاضطراب فساداً .

* ثم تناقضوا في هذا المقام ، كما قد بسطته في غير هذا المقام لما حكيت ألفاظهم وتناقضهم ، كما ذكرته من أقوال ابن سينا في « الإشارات » وغير ذلك من أقوالهم . إذ لم نحك هنا نفس ألفاظهم .

= هذا فرقا حقيقيا لا يرد عليه اعتراض ما ولكن هذا الوجه الذى سلمه كل من الفزالي والساوى قد اعترض عليه أبو البركات البغدادي في كتابه المحبر ص ٢٤ ط الهند وسيأتي ملن لابن تيمية فيه أيضاً في نهاية الوجه السادس .
وحيث لم تستقم هذه الفروق فلا فرق إذن بين الثانى واللازم وهو مطلب ابن تيمية في هذا الوجه .

(١) ذكر الناشر أن بهذه الفقرة بعض الكلمات المطبوعة وأنه اجتهد في قراءتها .
(٢) الأصح أن تكون هناك كلمة ساقطة ومى (بغير) وتكون العبارة هكذا (والفرق الثالث أنه لازم لها بغير واسطة) .

- ١٥٨ -

وإنما [المقصود] التنبيه على جوامع تعرف [٥٦ ص] ما يظهر بطلان كثير من أقوالهم المنطقية .

* وهذا الكلام الذى ذكره مبنى على أصـلـين فاسـدين . الفرق بين قولهم مبنى على أصـلـين فاسـدين
« الماهية » و « وجودها » ثم الفرق بين « الذاتى » لها و « اللازم لها »^(١)

(١) انظر بالتفصيل موافقة صريح المقول لصحيح المقول ج١ ص ١٧٣ على هامش منهاج السنة النبوية ط الأميرية .

الكلام على الفرق بين « الماهية » و « وجودها »

* فالأصل الأول : قولهم (إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها^(١)).

* وهذا هو قولهم بـ (أن حقائق الأنواع المطلقة — التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات — موجودة في الأعيان) .

* وهو يشبه — من بعض الوجوه — قول من يقول (المعلوم شيء) — وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع^(٢) — وهذا من أفسد ما يكون .

* وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ، ويراد ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك فقالوا : ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك ، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج .

* والتحقق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن هذا الذهن .

الغلط في التفريق

بين الوجود
والثبوت

والمقدور في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان . وهو

(١) انظر الرازي : المحصل ص ٣٤ وابن سينا النجاة والاشارات : القسم الالهي .
وانظر بالتفصيل : يوسف كرم العقل والوجود ص ١٦٥ وما بعدها ط دار المعارف .
(٢) موافقة . . ج ١ ص ١٧٥ وتفسير سورة الأخراس ص ٦١ ومجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ١٨ ، شرح العقيدة الأسفهاية ص ٦٦

الموجود في الأعيان . وهو موجود وثابت في الذهن ، وليس هو في نفس الأثر ، لا موجوداً ولا ثابتاً .

فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما في الخارج ، غلط عظيم ، وكذلك التفريق بين (الوجود) و (الماهية) مع دعوى أن كليهما في الخارج .

وإِنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن مأخذ لفظ الماهية [ص ٥٧] يسمى (ماهية) وما يوجد في الخارج يسمى (وجوداً) ؛ لأن (الماهية) مأخوذة من قولهم (ما هو ؟) كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية ، كما يقولون (الكيفية) و (الأينية) .

ويقال (ماهية) و (ماية) وهي أسماء مولدة . وهي المقول في جواب (ما هو ؟) بما يصور الشيء في نفس السائل .

فلما كانت (الماهية) منسوبة إلى الاستفهام (بما هو ؟) والمستفهم إنما الماهية ما في الذهن والوجود ما في الخارج يطلب تصوير الشيء في نفسه كان الجواب عنها : هو المقول في جواب (ما هو ؟) بما يصور الشيء في نفس السائل — وهو الثبوت الذهني ، سواء كان ذلك المقول موجوداً في الخارج أو لم يكن . فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق (الماهية) على ما في الذهن ^١ ويطلق (الوجود) على ما في الخارج . فهذا أمر لفظي اصطلاحى .

وإذا قيد وقيل (الوجود الذهني) كان هو (الماهية التي في الذهن) وإذا قيل : (ماهية الشيء في الخارج) كان هو عين (وجوده الذي في الخارج) (٢) .

(١) انظر ابن رشد : تهاافت التهاافت ص ٣٩٢ وما بعدها

(٢) يوسف كرم : العقل والوجود ص ١٧٠

* فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج ، كما اتفق على ذلك أئمة
النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة وسائر أهل الإثبات من المتكلمة
الصفاتية وغيرهم . كآبي محمد بن كلاب^(١) ، وآبي الحسن الأشعري ، وآبي
عبد الله بن كرام وأتباعهم ، دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف
والأئمة الكبار .

* واتفقوا على أن (المدوم) ليس له في الخارج ذات قبل وجوده^(٢) .

(١) عبد الله بن سعيد بن كلاب المعروف بآبي محمد (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) كان إمام
أهل السنة في مصر . وإليه مرجعها ذكره إمام الحرمين بأنه من سلف أهل السنة كما ذكره
السبكي هل أنه أحد المتكلمين للناظرين من مذهب أهل السنة والجماعة وكان له على الاعتزال
مآخذ مما جعل ابن النديم يصفه — وهو يؤرخ له — بأنه كان من تاجرة الحنفية . من
أشهر كتبه : كتاب الصفات — كتاب خلق الأعمال — الرد على المعتزلة .
(انظر السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٩١ وابن تيمية مجموع الرسائل والمسائل ج ١
ص ٢٥ وابن النديم الفهرست ص ٢٦٩) .

(٢) المتكلمون بالنسبة إلى القول بشيئة المدوم أو عدمه طائفتان .
إحداهما طائفة النفاة : أي الذين يقولون إن المدوم ليس بشيء ، وهم أهل الإثبات من
الأشعرية والكرامية وغيرهم .

وحجة هؤلاء أنه قد تقرر في أوائل القول أن نفي والإثبات يتقابلان . وأن المنى
والثبوت يتقابلان تماثل التناقض . حتى إذا ثبت شيئاً معيناً في حال مخصوص بجهة مخصوصة
لم يمكنك إثباته على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة . ومن أنكر هذه القضية فقد أنكر
هذه الحقائق كلها .

وأما من قال إن المدوم شيء فقد أثبت المنى من نفس جهة تقيده وإذا كان المنى فاجبا
فقد رفضت قضية عدم التناقض وهذا خروج عن البديهيات الأولية .

بيان ذلك : أن كل مدوم منى وكل منى ليس بثابت لكل مدوم ليس بثابت .
وملاحظ هؤلاء أن الوجود والثبوت والشيئة والمين والقات مدغم بمعنى واحد وأنها
ألفاظ مترادفة كل منها يدل على ما يدل عليه الآخر .

وهل هذا القول بأن المدوم شيء في نظر هؤلاء قول بالتناقض كتل من يقول المنى
ثبت في حال واحدة بجهة واحدة .

(انظر : الفهرست في نهاية الأقدام ص ١٥١) .

* وأما في الذهن ، فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضاً وجوده الذي في الذهن .

• وإذا أريد (بالماهية) ما في الذهن و (بالوجود) ما في الخارج كانت هذه (الماهية) غير (الوجود) .

* لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود [٥٨ ص] الماهيات التي في الخارج زائداً عليها في الخارج وأن يكون للماهيات ثبوت في الخارج غير وجودها في الخارج .

* وبما يوضح الكلام في الأصل الأول : أن المتفلسفة أتباع أرسطو كابن سينا ودونه ، لا يقولون أن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج .

أقوال المتفلسفة
في الوجود
والثبوت

* وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة^(١) والشيعة ، وهم أحسن حالا من المتفلسفة ، فإن المتفلسفة على قولين :

(١) الثانية طائفة المعتزلة : أمي القرين يقولون بأن المعدوم شيء .
والنظام من المعتزلة هو أول الغائلين بأن المعدوم شيء وذات وعين وأثبت له خصائص المتعلقة بالوجود مثل قيام العرش بالجواهر .
وتأيمه على ذلك أكثر المعتزلة ، غير أنهم لم يثبتوا له خصائص المتعلقة بالوجود .
وخالفه جماعة منهم من لم ير إلا إطلاق اسم الشيء فقط على المعدوم دون كونه ذاتاً وعيناً . مثل أبي الهذيل العلاف وأبي الحسين البصري .
ووجه هؤلاء : أنه كما تقرر في أوائل العقل تعادل النفي والإثبات تقرر أيضاً تعادل الوجود والمعدم .

فقد وفروا على كل تقسيم عقلي خطه وقالوا : إن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد والمعدوم والمنفى كذلك .

• والثبوت عين هؤلاء أهم من الوجود لأنه يشمل الوجود والمعدوم .
وقد توجه لآلهم خصومهم بما حصله : ملا قلم كذلك في المقابل وهو أن المنفى أهم من المعدوم حتى تكون صفة عمومها حالا أو وجها للمنفي ثابتاً كما كان صفة خصوص المعدوم حالا للمعدوم أو وجها ثابتاً . فيحقق أمر ثابت ويرتفع المقابل العقلي . وإن لم يثبت لديهم =

أما قدمائهم (كفيثاغورس ^(١)) وأتباعه وأفلاطون وأتباعه

فرق بين المدوم والمنفى ثم قلتم : كل مدوم شيء ثابت لزمكم أن تقولوا : كل منى شيء ثابت فرجع الالتزام عليكم رجوعاً ظاهراً وهو رفع التقابل بين النفي والإثبات . وقد رد عليهم المبتون بأنه إذا حققتم الكلام في النفي والإثبات والموجود والمدوم وميزتم بين المحصور والمبوم فيه عادلاً لزام عليكم متوجهاً من وجهين :

أحدهما : أنكم أنتم في المدوم خصوصاً وعموماً أيضاً حتى قلتم منه ما هو واجب كالمستحيل ومنه ما هو جائز كالممكن ومنه ما هو مستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل بغيره كخلاف المعلوم .

فهذه التخصيصات قد وردت على المدوم فأخذتم المدومية عامة وخصصتم بهذه الخصائص ، فلو أن المدوم شيء ثابت لما تحقق فيه المبوم والمحصوس ولما تحقق التميز بين قسم وقسم .

الوجه الثاني : أنكم اعترقتم بأن المنفى والمدوم معلوم وقد أخبرتم عنه ونصرتكم فيه بأفكاركم ، فما متعلق العلم وما معنى التعلق إذا لم يكن شيئاً فاجباً أصلاً .

سواء رد النفاة عليهم بأننا لا نثبت في العدم خصوصاً وعموماً من حيث هو بل المبوم والمحصوس فيه راجع إلى اللفظ المجرد وإلى التقدير في العقل بل العلم لا يتعلق بالمبوم من حيث هو مدوم إلا على تقدير الوجود فالعدم المطلق يعلم ويعقل على تقدير الوجود المطلق في مقابلة العدم المحصور .

(انظر الشهرستاني : نهاية الأقدام ص ١٥١ ، ١٥٢) .

وابن تيمية هنا يربط بين قول الفلاسفة بأن للماهية ثبوتاً في الخارج غير وجودها وبين قول المعتزلة في قولهم إن المدوم شيء . حيث ذهبوا إلى أن المدوم له في الخارج ذات ثابتة قبل وجوده . فما أشبه قول الفلاسفة بقول المعتزلة .

والحقيقة التي قال بها نظائر المتكلمين أنه لا ماهية ولا شبيهة للمدوم ثابتة في الخارج بخلاف الوجود بل الوجود هو عين الماهية والعدم هو النفي والعدم هو الوجود .

(١) لم يعرف التاريخ تحديد ميلاده وكل ما يذكر عنه أنه ازدهر شأنه في سنة ٥٣٢ ق . ه .

كان من أهم من شهدوا الدنيا من رجال من الوجبة العقلية . وكانت الرياضيات لديه — وهي التذليل التياسي القاطع — مرتبطة بصورة عجيبة بنظريته الصوفية ولم يزل تأثير الرياضيات في الفلسفة يترى إليه .

أسس في مدينة « كريتون » جماعة من أتباعه اعتنقت أفكاره . ولم يلبث أن أصبح شخصية أسطورية تنسب إليه المعجزات والقوى الخارقة .

أهم نظرية تخضعت عنها فلسفته هي نظريته في الأعداد المجردة التي هي في علمه مقول فوق الحس .

فقد كانوا في ذلك على ضلال مبين؛ رده عليهم أرسطو وأتباعه كما ذكر ذلك ابن سينا في (الشفاء^(١)) وغيره .

* كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور موجودة في الخارج، غير المحدودات والمقدرات .

* ثم أصحاب أفلاطون^(٢) تفتنوا لفساد هذا، وظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الإنسان والفرس وأمثال ذلك، ثابتة في الخارج غير الأعيان الموجودة في الخارج، وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة .

* وهذه التي تسمى (المثل الأفلاطونية^(٣)) و (المثل المعلقة)

* ولم يقتصروا على ذلك بل أثبتوا ذلك أيضاً في (المادة) و (المدة) و «المكان»، فأثبتوا «مادة» مجردة عن الصور ثابتة الخارج وهي «المهيولى» الأولية^(٤) التي غلطهم فيها جمهور العقلاء من إخوانهم وغيرهم .

إثبات المادة
والمدة والمكان
وطلاته

= وموضوع الرياضة عنده أبدى لا يقع في زمان ومي عنده أفكار القوى العلوية، وكأنه قدم هذا الطريق لأفلاطون لكي يطلق عبارته الشهيرة بأن الله عالم هندسة .
(انظر: برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية الترجمة العربية ص ٦٢ وما بعدها) .
(١) انظر الشفاء ص ٣١٠ .

(٢) لم يعرف التاريخ بالتعدد متى ولد إلا على سبيل الترجيح بين سنتي ٤٢٩ ، ٤٢٧ ق م . وهو سليل أسرة عريقة أرستقراطية من أثينا .
يعد من تلاميذ سقراط المخلصين . أسس بعده الأكاديمية التي كانت تتخذ من آرائه محورا للدراسة .

أما كتب أفلاطون فكثيرة اتخذ فيها منهج الحوار والجدل للوصول إلى ما يريد .
وقد أطلق سقوط بكل أفكاره واتخذ منه بطلا لأغلب محاوراته حتى التمس الأمر على بعض مؤرخي الفلسفة فزوا إلى سقراط كلام أفلاطون لأنه أجراه على لسانه .
أهم نظرية لديه هو قوله بالمثل ومعنى هذا لديه أن للأشياء حقائق ثابتة في عالم مفارق خارج وجودها الحسي والتعني وهذه الحقائق أزلية أبدية وما وجود أفرادها في عالم الحس إلا ظلال لتلك الحقيقة الثابتة .

(٣) انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨ ط القاهرة سنة ١٩٣٦ م .

(٤) زاد في الحاشية: التي بنوا عليها قدم العالم .

وأثبتوا « مدة » وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها .

وأثبتوا « خلاء » وجودياً خارجاً من (١) الأجسام وصفاتها .

* وتفتن أرسطو وذووه [إلى] أن هذه كلها أمور مقدرة في الأذهان لاثباته في الأعيان كالعدد مع المعدود ، ثم زعم أرسطو وذووه أن « المادة » موجودة في الخارج غير الصورة المشهورة وأن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج [٥٩ ص] غير الأشخاص المعينة (٢)

(١) هكذا والأصح « من » .

(٢) الفلسفة اليونانية فيما قبل سقراط كانت تتجه نحو البحث في الظواهر الخارجية أو الجزئيات ولكنها على يديه تحولت إلى ما يصح أن يطلق عليه اسم فلسفة الكليات أو الماهيات الثابتة . ولكن بقيام هذه الفلسفة قامت بجانبها مشكلة كبرى وهي الصلة بين هذه الماهيات الثابتة وبين جزئياتها الخارجية . وأخذت هذه المشكلة تطالب بالحل في ناحيتين .

(أ) ناحية الوضع في الوجود

(ب) ناحية المرتبة في الوجود .

أما من حيث الوضع في الوجود : فعل هذه الماهيات مفارقة بالنسبة إلى وجود الأشياء الجزئية أو لفصل بين الاثنين وإنما يوجدان معا باستمرار ؟
وأما من حيث المرتبة في الوجود . فأى الوجودين هو الوجود الحقيقي الأصل ؟ هل وجود الماهية أو وجود التواتر المعينة ؟

وأفلاطون هو أول الفلاسفة الذين وجهوا نظرهم إلى هذه المشكلة وكان حلها في نظره يقوم على اعتبار أن الماهيا الثابتة هي المقدمة في الوضع وفي ترتيب الوجود فهي من حيث الأول مفارقة بالنسبة للأشياء المشتركة فيها ومن حيث المرتبة فالوجود الحقيقي لها دون غيرها ورتبت الكليات لديه بناء على درجة عمومها في التجريد ترتيباً تنازلياً في نهاية هذه الوجودات جميعاً وجود الفرد وهو في نظر أفلاطون موضوع المعرفة الظنية وهكذا استطاع أفلاطون أن يرتفع بفلسفة الماهيات إلى أعلى درجة .

وقد لاحظ أرسطو ما نفاً عن نظرية أفلاطون من مشكلة وهي بيان الصلة بين الجزئيات المنفردة والماهيات الثابتة .

لذا حاول أن يحل هذه المشكلة ويحل من الممكن تفسير التفسير وعلاقة ذلك بالنسبة للماهيات فأثبت أن الماهيات لا تخارق الجزئيات في الوجود العيني وأطلق على هذه الماهيات اسم الصور .

• وهذا أيضاً باطل كما بسط في غير هذا الموضع^(١) ، وبين أن قول من يقول : « إن الجسم مركب من الهوى والصورة » باطل ، كما أن قول من يقول : « إنه مركب من الجواهر المفردة » ، باطل ، وأن أكثر فرق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم كلالا كلابية^(٢) ، والنجارية^(٣) ، والضرارية^(٤) ، والمهامية^(٥) ، وكثير من الكرامية لا يقولون بهذا ولا بهذا كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم .

• والكلام على من فرق بين « الوجود » و « الماهية » مبسوط في غير هذا الموضع^(٦)

• والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكره في المنطق من الفرق بين « الماهية » و « وجود الماهية في الخارج » هو مبنى على هذا الأصل الفاسد الفرق الصحيح بينهما * وحقيقة الفرق الصحيح أن « الماهية » هي « ما يرتسم في النفس » من الشيء .

== وقد وافق أفلامون أن الوجود المطبق إنما يكون للكيانات الثابتة وليسكنه خالفه في استقلال هذه الكيانات في عالم مفارق عن أجزائها :
(انظر بالتفصيل : عبد الرحمن بدوي أرسطو ص ٥٣)
(١) انظر بالتفصيل : شرح العقيدة الأصفهانية وموافقة صريح المقول ج ٣ ص ٩ وتفسير سورة الأخلاص ص ٧٨ .

(٢) أتباع أبي محمد عبيد الله بن سعيد السكلابي وقد تقدمت ترجمته في ص ١٦١ .
(٣) أصحاب « الحسين بن محمد النجار » وهم طائفة من الجبرية أكثرهم كان « بالري » وما حولها . وافقوا المعتزلة في القول بنفي الصفات ووافقوا الصنفانية في القول بخلق الأنفال .

(٤) أصحاب « ضرار بن عمرو » و « حفص الفرد » وهم طائفة من الجبرية اتفقوا على تعطيل الله تعالى عن الصفات المثبتة وقالوا إن صفاته تعالى هي سلوب عنه سبحانه .
(٥) أصحاب المشاءين : هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه .

(٦) انظر الشهرستاني : الملل والنحل على الترتيب ص ٨١ ، ٨٢ ، ١٦٤ .
(٦) انظر : تفسير سورة الأخلاص ص ٧٣ .

و « الوجود » هو « نفس ما يكون في الخارج منه » وهذا فرق صحيح ؛
فإن الفرق بين ما في النفس ، وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه .
وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل .

• ومعلوم أن لفظ « الماهية » يراد به ما في النفس والوجود في الخارج .
﴿ ولفظ « الوجود » يراد به بيان ما في النفس والوجود في الخارج . ﴾
فتى أريد بهما ما في النفس « فالماهية » هي « الوجود » وإن أريد بهما
ما في الخارج « فالماهية » هي « الوجود » أيضاً .

• وأما إذا أريد بأحدهما ما في النفس وبالأخر ما في الوجود الخارج
« فالماهية » غير « الوجود » .

الماهيات
اختراعات
الأذهان

• وكلامهم إنما يستلزم ثبوت « ماهية » في الذهن لا في الوجود
الخارجي .

وهذا لانزاع فيه ولا فائدة فيه إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع إذ
يقدر كل [٦٠ ص] إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعها
الأخر .

• وإذا ادعى هذا أن « الماهية » هي « الحيوان الناطق » أمكن الآخر
أن يقول : بل هي « الحيوان الضاحك » .

• وإذا قال هذا : إن « الحيوانية » ذاتية « للإنسان » بخلاف
« العددية » « للزوج والفرد » أمكن الآخر أن يعارضه ويقول : بل
« العدد ذاتي » « للزوج والفرد » . و « اللون » ذاتي « للسود » بخلاف
« الحيوان » فليس « ذاتياً » « للإنسان » .

إذ مضمون هذا كله أن يأتي شخص إلى صفات متماثلة في الخارج فيدعى
أن « الماهية » التي يخترعها في نفسه في هذه الصفة دون هذه ؛ فإنه إن جعل
هذا مطابقاً للأمر في نفسه - وهو قولهم - كان مبطلاً ، وإن قال : هذا
اصطلاح اصطلاحته ، قوبل باصطلاح آخر وكان هذا بما لا فائدة فيه .

• فإن قيل : فهم يريدون بذلك ما ذكره ابن سينا وغيره من أن
كون « العدد » زوجاً وفرداً ليس وصفاً ينسب لكل عدد بل تارة يعلم ثبوته
« للعدد » بلا وسط كما يعلم أن « الإثنين نصف الأربعة » وتارة لا يعلم ثبوته
إلا بوسط به يعلم أن هذا نصف هذا كما يعلم أن (ألفاً وثلاثمائة واثنين وسبعين
لها نصف) بخلاف الحيوانية (للحيوان) فإنها بينة بلا وسط إذ كل حيوان
يعلم أنه حيوان .

لا يرى بين
ثبوت الصفات
بوسط أو بدونه

• قيل : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : إن هذا أمر يرجع إلى علم الإنسان بأن هذه الصفة ثابتة للوصوف
بلا وسط وإلى أن علمه بأن هذه الصفة ثابتة لا بد له من وسط .

الوجه الأول

وليس هذا فرقاً يعود إلى الموجودات في نفسها ؛ فإن كون [٦١ ص]
هذا العدد زوجاً أو فرداً هو مثل كون هذا العدد زوجاً أو فرداً سواء علم
الإنسان بذلك أو لم يعلم .

• وإذا كان علمه بأحدهما يحتاج إلى دليل دون الآخر لم يوجب ذلك
الفرق بينهما في نفس الأمر .

ولكن هذا مما يبين حقيقة قولهم الذي ينه في غير هذا الموضع ، وهو
أن (الماهية) عندهم عبارة عما دل عليه اللفظ (بالمطابقة) ؛ وجزؤها
الداخل فيها ما دل عليه اللفظ (بالتضمن) ؛ واللازم الخارج عنها ما دل عليه
(الإلتزام) .

دلالات اللفظ
الثلاث

• فترجع (الماهية) و (جزؤها الداخل) و (اللازم الخارج) إلى مدلول (المطابقة) و (التضمن) و (الالتزام) .

• وهذا أمر يتبع قصد التكلم وغايته وما دل عليه بلفظه ، لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها ، فإن تصور التكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق .

• وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة فجعلوا بعضها (ذاتياً) داخلاً في الحقيقة ، وبعضها (عرضياً) خارجاً لازماً للحقيقة .

• الوجه الثاني : أن يقال : علم الناس بلزوم الصفات الموصوف وعدم الوجه الثاني لزومها أمر يتفاوت فيه الناس ، فقد يشك بعض الناس في بعض الأشياء أنه (حيوان) أو أنه (لون) حتى يعلم ذلك بالوسط كما يشك في بعض الأعداد أنه (زوج) حتى يعلم ذلك بالوسط .

• فلا فرق حينئذ بين ما جعلوه (ذاتياً) وما جعلوه عرضياً (لازماً للحقيقة في نفس الأمر وهو المطلوب .

• وأما (اللازم للماهية) و (العرض اللازم لوجودها) فمأخوذه أنه يمكن أن يفرض في الذهن [٦٢ ص] (ماهية) خالية عن هذا اللازم بخلاف الآخر كما يفرض في الذهن (فرس لا تمل لها) و (فرس غير مخلوق) بل كما يفرض في الذهن (زنجى غير أسود) و (غراب غير أسود) وأمثال ذلك .

• فيقال : إذا قدر أن هذا الذى في الذهن هو الحقيقة فإن عنى به (هو حقيقة ما في الذهن) فهذا حق وهذا وجود ما في الذهن فلا فرق بين (الماهية) و (وجودها) .

الفرق بين
اللازم للماهية
واللازم
لوجودها

وإن عنى به أن هذا هو (الماهية التى في الخارج) كان بمنزلة أن يقال : هذا هو (الموجود الذى في الخارج) .

- ١٧٠ -

فإنه إن جعلت (الماهية التي في الخارج) مجردة عن هذه الصفات اللازمة
 أمكن أن يجعل (الوجود الذي في الخارج) مجرداً عن هذه الصفات اللازمة .
 وإن جعل هذا هو نفس (الماهية بلوازمها) كان هذا بمنزلة أن يقال :
 هذا (الوجود بلوازمه) .

* وعلى التقديرين ، فلا فرق بين (الوجود) و (الماهية) إلا فرق
 بين ما في الذهن وما في الخارج . وتقدير (ماهية في الخارج) بدون هذا
 اللازم كتقدير (وجود في الخارج) بدون هذا اللازم . وهما باطلان .

الكلام على التفريق بين « الذاتى » و « اللازم »

الأصل الثانى — وهو المقصود هنا — : إن ما ذكره من الفرق بين (العرضى اللازم) للماهية و (الذاتى) لا حقيقة له ؛ فإن الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد مثل (الناطقية) و (الصاهلية) للحيوان — الإنسان والفرس^(١) وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة^(٢) .

وإذا قيل : إنه يمكن أن يخطر بالبال (الأربعة والثلاثة) فيفهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك (عدداً) شفعاً أو وتراً .

قيل : يمكن أن يخطر بالبال (الإنسان) مع أنه لم يخطر بالبال [٦٣ص] أنه (ناطق) ولا أنه (حيوان) .

وإذا قيل : إن هذا لا يكون تصوراً تاماً (للإنسان) .

قيل : إن هذا لا يكون تصوراً تاماً (للأربعة أو الثلاثة) .

وكذلك العرض الذى هو (سواء) إذا خطر بالبال أنه (سواء) ولم يخطر أنه (لون) أو لم يخطر بالبال أنه (عرض) أو (صفة لنفسه) أو (قائم بغيره) ونحو ذلك .

(١) كتبت هذه العبارة على المامش بخط المصنف والعبارة المضروب عليها في صلب الأصل هي « مثل الحيوانية والنطق للإنسان » وهي مماثلة لما نقله السيوطى في كتابه صون المنطق ص ٢١٦ .

(٢) أنظر بالتفصيل : السادس . البصائر النصيرية ص ٩ وما بعدها .

فإنه لا يمكن أن يقدر في الذهن (سواد) أو (بياض) ويقدر أنه ليس (بقائم بغيره) بل إذا خطرا^(١) بالبال معاً فلا بد أن يعلم أنه (قائم بغيره) كما إذا خطر بالبال (الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة) مع (الإنسان) فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك ، بل لزوم ذلك (للون) في الذهن أكد.

فجعل هذه الصفات اللازمة في الذهن لهذه الموصوفات ليست (ذاتية) لها وهذه (ذاتية) (للإنسان) تحكم محض ، ولعله إلى العكس أقرب — إن صح التفريق بينهما) .

ولهذا يتناقضون في التمثيل^(١) ، فهم يقولون : (الحيوانية) ذاتية (للحيوان) .

كالإنسان والفرس وغيرهما ، (فالحيوان) هو الذاتى المشترك و (الناطق) هو الذاتى المميز .

ويقولون : (العديدية) ليست ذاتية مشتركة « للزوج والفرد » ولا (الزوجية والفردية) ذاتية مميزة (للزوج والفرد) .

وأما (اللونية) فتارة يجعلونها (كالحيوانية) فيجعلونها ذاتية . وتارة يجعلونها (كالعديدية) فيجعلونها غير ذاتية .

وسبب ذلك دعواهم أن كون (العدد المعين) زوجاً أو فرداً قد يخفى فلا يعلم إلا بوسط — هو الدليل — بخلاف كون (الإنسان) و (الفرس) و (الجل) و (الحمار) و (القرد) ونحو ذلك (حيواناً) فإنه بين لكل أحد .

(١) لزوم من تفريق الماطقة بين الصفات المتماثلة وبين الماهية ووجودها تناقضهم في التمثيل للذاتى واللازم للماهية كما تناقضوا في ضابط كل من الذاتى واللازم للماهية فجعلوا اللونية تارة ذاتية للسواد والبياض وجعلوها عرضاً لازماً لهذه الألوان تارة أخرى .

- ١٧٣ -

• ومعلوم أن جميع الصفات (اللازمة) منها ما هو خاص بالموصوف يصلح أن يكون (فصلاً) ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره ، وكل منهما في الخارج واحد .

فكما أن (السواد) هو (اللون) وهو (العرض) وهو (القائم بغيره) .
و (الثلاثة) هي الممدد وهي (الفرد) (فالإنسان) هو (الحيوان) وهو (الناطق) و (الفرس) هو (الحيوان) وهو (الصاهل) ، وهكذا سائر المحدودات .

• وما ذكره من أن ما جعلوه هو (الذاتي) يتقدم تصوره في الذهن ^{بمطلان تقديم} تصور الذاتي لتصور الموصوف دون الآخر فباطل من وجهين .

• أحدهما : إن هذا خبر عن وصفهم إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم ^{الوجه الأول} [٦٤ ص] ويؤخرون هذا . وهذا تحكم محض .

فكل من قدم هذا دون هذا فإنما قلدهم في ذلك ، ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، بل تصوراتنا تابعة لها .
فليس إذا فرضنا هذا مقدماً وهذا مؤخراً يكون هذا في الخارج كذلك وسائر بني آدم الذين لم يقلدوهم في هذا الوضع لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير

ولو كان هذا فطرياً لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المغير لها كما تدرك سائر الأمور الفطرية .

والذي في الفطرة أن هذه الوازم كلها لوازم للوصف وقد تخطر بالبال وقد لا تخطر وكما خطرت كان الإنسان أعلم بالموصوف وإذا لم تخطر كان علمه بصفاته أقل

أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات وهذا داخلياً في الذات فهذا تحكم ليس له شاهد لا في الخارج ولا في الفطرة .

لا سيما وهم يقولون : (الذاتى) يتقدم على الماهية في الذهن وفي الخارج ويسمونه الجزء (المقدم لها) ، ويقولون : أجزاء الماهية متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج ، لأن الماهية مركبة منها وكل مركب فإنه مسبوق بمفرداته ^(١) .

ومعلوم أن صفات الموصوف قائمة به يمتنع أن تكون مقدمة عليه في الخارج .

وأما تسمية الصفة (جزء) فسبب ذلك أنها أجزاء في التصور الذهني وفي اللفظ .

فإنك إذا قلت (جسم حساس ، نام متحرك بالارادة ناطق) كان هذا المجموع — لفظه ومعناه — مركباً من هذه الألفاظ ومعانيها ، وتلك أجزاء هذا المركب .

ولكن هذا تحقيق ما قلناه من أن ما سموه (الماهية) وجزءها الداخل فيها) و (لازمها الخارج عنها) يعود إلى المعاني للتصورة في الذهن التي يدل عليها اللفظ بالمطابقة) و (جزؤها) هو ما دل عليه بالمطابقة) وجزؤها هو ما دل عليه (بالتضمن) و (خارجها اللازم) ما دل عليه (بالالتزام) .
* وهم تارة يقولون : (الذاتى) يسبق (الماهية) وتارة يقولون : لا يتأخر عنها ، ويعملون كلا من هذين فرقاً . وهما متداخلان ؛ فإن ما يتقدم عنها يمتنع أن يتأخر عنها .

(١) الحصى : التذهيب للفتاوى س ١٥٠ وانظر هذا المبحث فيما تقدم من هذا الكتاب .

* الوجه الثانى : إن كون الوصف (ذاتياً) للموصوف هو أمر تابع الوجه الثانى للحقيقة التى هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره .

فلا بد إذا كان أحد الوصفين (ذاتياً) دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمراً يعود إلى حقيقتهم الخارجة الثابتة بدون الذهن .

وأما يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقة له إلا بمجرد التقدم والتأخر فى الذهن فهذا لا يكون حقاً إلا أن تكون الحقيقة والماهية هى ما تقدر فى الذهن لا ما يوجد فى الخارج وذلك أمر يتبع [٦٥ ص] تقدير صاحب الذهن .

وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج وهى التخيلات والوهيات الباطلة .

* وهذا كثير فى أصولهم كما يبناء فى غير موضع (١) فى بيان ما ذكره فى (الميولى) و (العقول) و (الماهيات) وغير ذلك .

* ونحن وجه ثالث يظهر به فساد ما ذكره . وهو أنهم قالوا : الوجه الثالث

(الذاتيات) هى (أجزاء) (الماهية) وهى متقدمة عليها فى الذهن وفى الخارج .

و (الأجزاء) هى هذه الصفات . ففعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه فى الخارج . وهذا مما يعلم بصريح العقل بطلانه .

* وسبب غلطهم أن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءاً من الكلام متقدماً على سائر الجملة فى التصور والتعبير .

(١) انظر : تفسير سورة الأخراس ص ٥٨ وموافقة ج ٣ ص ٢٢٤ .

وهو في الذهن واللسان جزء من الجملة التي هي في الحقيقة وما به (الماهية)
عندهم .

فلما كان يشتبه عليهم ما في الأذهان وما في الأعيان فظنوا أن صفات
الأعيان المقدمة لماهياتها السابطة في الخارج هي متقدمة عليها في الخارج .
وكان هذا من أظهر الغلط لمن تصور ما قالوا . وقد يثبتون ماهيته ... (١)
متقدم عليها .

الوجه السابع

اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضى محض

* الوجه السابع : أن يقال : قولهم (الحد التام يفيد تصور الحقيقة)
واشتراطهم أن يكون مؤلفاً من (الذاتى المميز) و (الذاتى المشترك) وهو
(الجنس) .

* يقال لهم : هل تشترون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة
بينه وبين غيره أم لا ؟ فإن اشتراطكم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً (جسم نام
حساس متحرك بالإدارة) .

الاكتفاء
بمجرد المميز

فأما لفظ (الحيوان) فلا يدل على هذه الصفات (بالمطابقة)
ولا بفصلها .

وإن لم تشتروا ذلك فاكمثفوا بمجرد المميز (كالناطق) فإن (الناطق)
يدل على (الحيوان) كما يدل (الحيوان) على (النامى) إذ (النامى) جنس
قريب (للحيوان) يشترك فيه (الحيوان) و (النبات) .

(١) يباين بالأصل — لله وقد يثبتون ماهيته وجزؤا غير متقدم عليها . وهذا
يكون في الوجود لا في الذهن .

فإذا أردت حد (الحيوان) على وضعهم قلت (الجسم النامي الحساس المتحرك الإرادة) كما تقول في (الإنسان) (حيوان ناطق) .

* والمقصود أنهم إن اكتفوا في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل بالتضمن (أو) بالاتزام (فالفصل) يدل على ذلك .

وإن أرادوا تفصيلها بدلالة (المطابقة) فلم يفعلوا ذلك .

وهذا يبين أن إيجابهم في الحد التام (الجنس القريب) دون غيره تحكم محض .

تحكمهم في
الحد والقياس

* ونظير هذا دعواهم أن (البرهان) لا بد أن يكون مؤلفاً من (مقدمتين) لا أقل ولا أكثر .

فإن اكتفى فيه (بمقدمة) واحدة قالوا : الأخرى محذوفة وسموه (قياس الضمير) .

وإن احتج فيه إلى (مقدمات) قالوا هذه (قياسات متداخلة) .

* فاصطلحوا على أنه لا بد في (الحد) من لفظين : (جنس) و (فصل) ولا بد في (القياس) من مقدمتين . وكل هذا تحكم .

* فإن البرهان قد يكتفى فيه (بمقدمة) وقد لا يتم إلا (بمقدمتين) وقد لا يتم إلا بثلاث (مقدمات) وأربع وخمس بحسب حاجة الاستدل وما يعلم بما لا يعلم عن (المقدمات) .

* وكذلك اكتفواهم في (الحد) بلفظين : لفظ يدل على المشترك ولفظ يدل على المميز وزعمهم أن (الحد التام) لا يحصل إلا بهذا — لا يحتاج إلى زيادة ولا يحصل بدونه — فإنه يقال : إن أريد (بالحد التام) ما يصور

الصفات الذاتية على التفصيل — مشتركها ومميزها — فالجنس القريب (مع)
(الفصل) لا يحصل ذلك .

وإن أريد بما يدل على (الذاتيات) ولو بالتضمن (أو) (الالتزام)
(فالفصل) بل (الخاصة) يدل على ذلك^(١) .

هذا بعض
الوصف
والاصطلاح
﴿ (٦٦ ص) وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع (الأجناس) لم
يكن لهم عنه جواب إلا أن (هذا وضعهم واصطلاحهم) .

ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوصاف ، فقد تبين أن
ما ذكره هو من باب الوضع والاصطلاح ، الذي جعلوه من باب الحقائق
الذاتية والمعارف .

وهذا عين الضلال والاضلال . كمن يحىء إلى شخصين متماثلين يجعل
هذا مؤمناً وهذا كافراً وهذا عالماً وهذا جاهلاً وهذا سعيداً وهذا شقيماً من
غير افتراق بين ذاتيهما وصفاتهما بل بمجرد وضعه واصطلاحه .

فهم مع دعواهم القياس العقلى يفرقون بين التماثلات ويسوون بين
المتخلفات .

ولهذا كان الذى عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار فى
(الحدود) على الوصف المميز الفاصل بين الحدود وغيره إذ التمييز يحصل بهذا .
الاقتصار على
الوصف للميز

وذلك هو الوصف المطابق للحدود فى العموم والخصوص بحيث يدخل
فيه جميع أفراد الحدود وأجزائه ويخرج منه ما ليس منه .

فهذا هو (الحد) الذى على نظار المسلمين كما بسطنا قولهم فى غير هذا
الموضع .

(١) ذكر الناشر أن هذه بخط الناسخ وليست بخط المصنف زبدت بالهامش .

لا يمكن الإحاطة
بجميع الصفات

✧ وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها .
ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم كان بالوصوف أعلم .
وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه .

ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه .

✧ ولا نعلم لوازم كل مربوب ولوازم لوازمه إلى آخرها ، فإنه ما من
مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق والخالق مستلزم لصفاته التي منها علمه ، وعلمه
محيط بكل شيء .

✧ فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء ، وهذا
ممتنع في البشر .

فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال
زيادة .

وَأما نحن فما من شيء [٦٧ ص] نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره
ولوازمه ما لا نعلمه .

✧ يوضح ذلك أنهم يقولون — ما ذكره أبو حامد في معيار العلم . اعتراف الفزالي
بعدم حصر
إن دلالة (التضمن) كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط) ودلالة لوازم الأشياء
لفظ (الإنسان) على (الحيوان) وكذلك دلالة (كل وصف أخص) على
(الوصف الأعم الجوهري) .

ودلالة (الالتزام) و (الاستتباع) كدلالة لفظ (السقف) على (الحائط)
فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته .
ودلالة لفظ (الإنسان) على (قابل صنعة الخياطة ومعلمها) .

قال : والمعتبر في التعريفات دلالة (المطابقة) و (التضمن) فأما دلالة (الالتزام) فلا ، لأن المدلول عليها فيها غير محدود ولا محصور إذ لوازم الأشياء ، ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون اللفظ الواحد دليلاً على ما لا يتأهى من المعانى وهو محال .

فقد جعل دلالة الخاص على الاسم دلالة (تضمن) كدلالة (الإنسان) على (الحيوان) وذكر أنها معتبرة في التعريفات

ومعلوم أن دلالة (الحيوان) على (الحساس المتحرك بالإرادة) و دلالة (الحساس) على (النامى و (دلالة) النامى على (الجسم) هو كذلك عندهم

ومعلوم أن دلالة (الناطق) على (الحيوان) كدلالة (النامى) على (الجسم)

فكان الواجب حينئذ أن يكتفى (بالناطق) أو لا يكتفى معه بلفظ (الحيوان)

فإنهم إن اكتفوا بدلالة (التضمن) لزم الحذف وإن لم يكتفوا لزم التفصيل

الوجه الثامن

أشراط ذكر « الفصول » مع التفريق بين « الذاتى » و « اللزوم » غير ممكن

الوجه الثامن : وهو أن اشتراطهم مثلاً ذكر [٦٨ ص] « الفصول »

التي هي (الذاتيات المميزة) مع تفرقهم بين (الذاتى) و (العرض اللازم) للماهية غير ممكن^(١).

إذ ما من ميمز هو من خواص المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً أن يجعله (ذاتياً ميمزاً) ويمكن الآخر أن يجعله (عرضياً لازماً) للماهية .

الوجه التاسع

توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور

* الوجه التاسع أن يقال : هذا التعليم دورى قبلى فلا يصح .
* وذلك أنهم يقولون : إن المحدود لا يتصور [أو لا يحد حداً حقيقياً]
إلا بذكر صفاته (الذاتية) ثم يقولون : (الذاتى) هو ما لا يمكن تصور

أقوالهم فى
الذاتى

(١) التعريف التقليدى للإنسان عند الماطقة هو أنه « الحيوان الناطق » ويمكن أن يقال لهم : ليست الحيوانية أو الناطقية جزءاً من حقيقة الإنسان فى الخارج بل هى وصف لازم لها مثلها كمثل التحيز والضحكية فإذا ادعيت أن كلا من الحيوانية والناطقة جزء من حقيقة الإنسان دون بقية الصفات اللازمة

قلنا : فلآخر أن يدعى أن التحيز والضحكية جزء من حقيقة الإنسان دون بقية الصفات اللازمة ويحد الإنسان بأنه المتحيز الضاحك .

فاذا قلتم إن الإنسان لا يمكن تصوره بدون الناطق بينما يمكن تصوره بدون الضاحك قلنا : إنما نقول ذلك لأنكم اعترتم الناطق جزء فكان تصوركم للحقيقة تابهاً لاعتباركم ولو أنكم اعترتم الضاحك جزءاً دون الناطق لانعكس الأمر فالحقيقة التى تتحدثون عنها هى الحقيقة المقدرة فى أذهانكم للناس لاصطلاحكم . وهذه ليست هى الحقيقة الخارجية لأن التى فى الخارج لا تتبع تصوراتنا بل تكون تصوراتنا تابعة لها .
وإذا كانت فى الخارج ليست إلا موصوفاً بصفات لازمة

فجعل بعض تلك الصفات جزءاً منها وبعضها خارجاً عنها يكون هذا اختراعاً للحقيقة لوجودها إلا فى الأذهان .

(الماهية) بدون تصوره [يفرقون بين (الذاتى) و (غير الذاتى) أن .
(الذاتى) ما يتوقف عليه تصور (الماهية) فلا بد أن يتصور قبلها .

* ويقولون تارة : لابد أن يتصور معها ؛ فلا يمكن عندهم أن يتأخر
تصوره عن تصور (الماهية) وبذلك يعرف أنه وصف (ذاتى) .

كيف يتم
السور
* فحقيقة قولهم أنه لا يعلم (الذاتى) من (غير الذاتى) حتى تعلم
(الماهية) ولا تعلم (الماهية) حتى تعلم الصفات (الذاتية) التى منها تؤلف
الماهية . وهذا دور [١] .

* فإذا كان المتعلم لا يتصور الحدود حتى يتصور صفاته (الذاتية)
ولا يعرف أن الصفة (ذاتية) حتى يعلم أنه لا يتصور - الموصوف - الذى
هو الحدود - حتى يُتَصَوَّر . فلا يعلم أنها (ذاتية) حتى يتصور الموصوف ،
ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات (الذاتية) ويميز بينها وبين
غيرها [٢] «... داخل فيها وما هو» جزء لها فإن تصور كون الشيء
جزءا لغيره بدون تصور ذلك الغير ممنوع

* ونحن لم نقل أنه لا يتصور الوصف (الذاتى) حتى يتصور الوصوف ،
بل الانسان يتصور أشياء كثيرة ولا يتصور أنها صفات لغيرها ولا أجزاء لها ،
فضلا عن كونها (لازمة ذاتية) أو «غير لازمة» وإنا قلنا: لا يعلم أنها جزء من

(١) زيادة هامشية بخط الناسخ بعدها كلمة « صح » الناشر .

(٢) ذكر الناشر أن هذا البياض عبارة عن مقدار سطر مقطوع من الأصل وهو
زيادة بالهامش بخط الناسخ بعدها كلمة « صح » ونحن نجتهد في إثبات ماسقط على وجه
التقريب اعتمادا على السياق فنقول : « حتى يعلم ما هو خارج عنها وليس جزءا لها وما هو »
(٣) مقتضى السياق أن تحذف « ما »

(الماهية) وأنها ذاتية (للماهية) داخلة في حقيقة (الماهية) إن لم تتصور (الماهية) .

وإن قيل : إن مجرد تصور الصفات (الذاتيات) كاف في تصور (الماهية)
وإن لم أعلم أن تلك الصفات ذاتية ، .

توقف الثانية
على إقناع
وبالعكس

قيل : من أين يعلم الإنسان أن هذه الصفات هي « الذاتيات » دون غيرها
إن لم يعرف « الماهية » التي هذه الصفات ذاتية ، لها داخلة فيها ؟ .

ومن أين يعلم إذا تصور بعض الصفات « اللازمة » أن هذه هي (الذاتية)
التي تتركب منها الذات « دون غيرها إن لم يعلم (الذات) [

فتتوقف معرفة (الذات) — التي هي (الماهية) — على معرفة (الذاتيات)
وتتوقف معرفة (الذاتيات) — أي معرفة كونها هي (الذاتيات) لهذه (الماهية)
دون غيرها من اللوازم — على معرفة (الذات) . فيتوقف معرفتها على معرفتها .
فلا يعرف هو ولا يعرف (الذاتيات) .

هذا رد
متين عليهم

« وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم وبيان أنهم متحكمون فيما
وضعه لم يبنوه على أصل علمي تابع للحقائق . ولكن قالوا : هذا (ذاتي)
وهذا (غير ذاتي) بمجرد التحكم ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين
(الذاتي) وغيره ، إذ هذا غير ممكن فيما وصفوه .

وبين أن ما ذكره عما زعموا أنه صفات (ذاتية) لا يعرف حقيقة
الموصوف أصلا بل ما ذكره يستلزم أنه لا يمكن حدة^(١) .

(١) ذكر الناشر أنه في الأصل كلمة « حد » بدون الهاء ، وهو الأصح .

- ١٨٤ -

فإذا لم يعرف المحدود [٦٩] إلا الحد والحد غير ممكن لم يعرف .
وذلك باطل .

مثال ذلك : إذا قدر أنه لا تتصور حقيقة (الإنسان) حتى تتصور صفاته (الذاتية) — التي هي عندهم (الحيوانية) و (الناطقية) وهذه (الحيوانية) و (الناطقية) لا يعرف أنها صفاته (الذاتية) دون غيرها حتى يعرف أن (ذاته) لا تتصور إلا بها ، وأن (ذاته) تتصور بها دون غيرها ولا يعلم أن (ذاته) لا تتصور إلا بها ، حتى تعرف (ذاته) .

* فإن قيل : مجرد تصور (الحيوانية) و (الناطقية) يوجب تصور (الإنسان) .

قيل : مجرد تصوره لذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو (الإنسان) حتى يعلم أن (الإنسان) مؤلف من هذه دون غيرها .

* وهذا يوجب معرفته (بالإنسان) قبل ذلك .

* وأما مجرد قوله (حيوان ناطق) إذا جعل مفرداً ولم يكن خبراً مبتدأً محذوف فإنه بمنزلة (الاسم للفرد) وهذا لا يفيد فهم كلام .

دعوى بدون دليل

* وإذا ادعى المدعى أن من تصور هذا فقد تصور (الإنسان) بدون دليل يقيمه على أن هذا هو حقيقة (الإنسان) ، كان بمنزلة من يقول في حده (الحيوان الضاحك) ويدعى أن هذا حقيقة (الإنسان) فكلاهما دعوى بلا برهان .

الحد كالاسم وهذا يبين أن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم ، إنما يفيد التمييز بين

المحدود المسمى وغيره ، لكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، وذلك التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات ، لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للموصوف — التي هي لازمة ملزومة — دون غيرها ، ويبين أن الألفاظ بمجرددها لا تفيد تصور الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك ﴿ لكنها تفيد التنبيه والإشارة لمن كان غافلاً معرضاً ﴾

• فإن قيل : تصوره موقوف على تصور الصفات (الذاتية) لاعلى معرفة
أنها (ذاتية) — وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها (ذاتية) له —
قيل : هب أن الأمر كذلك لكن لا بد من [٧٠ ص] التمييز بين الصفات
(الذاتية) — التي لا تتصور (الذات) إلا بها — وبين (العرضية) التي
تتصور بدونها .

ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عرفت (ذاته) المؤلف من
الصفات (الذاتية) ولا تعرف (ذاته) حتى تعرف الصفات (الذاتية) ،
ولا يميز بين (الذاتيات) وغيرها حتى تعرف (ذاته) ، فصار معرفة (الذات)
موقوفاً على معرفة (الذات) وهذا هو الدور .

• وكذلك معرفة (الذاتيات) موقوف على معرفة (الذاتيات)
فلا تعرف الصفات التي هي (ذاتية) للموصوف حتى يعرف أن تصور (الذات)
موقوف على تصورهما ولا يعرف أن تصور (الذات) موقوف على تصورهما
حتى تعرف (الذات) ولا تعرف (الذات) حتى تعرف (الذاتيات) .

وهذا بين عند تأمل مقصودهم ، فإنهم يقولون ، لا يحد الشيء حداً
حقيقياً إلا بذكر صفاته (الذاتية) ، فلا بد من الفرق بين صفاته (الذاتية)
و (العرضية) .

- ١٨٦ -

والفرق بينهما أن (الذاتى) هو ما لا تتصور الحقيقة إلا به ،
فإذا كنا لم نعرف الحقيقة لم نعرف الصفات التى يتوقف معرفة (الحقيقة)
عليها .

وإذا لم نعرف هذه الصفات لم نعرف الصفات (الذاتية) من (العرضية)
وهو المطلوب

وهذا بخلاف الفرق بين الصفات (اللازمة) و (العارضة) فإنه فرق
حقيقى ثابت فى نفس الأمر

أبحاث في حد العلم ، و الخبر ،

* مثال ذلك : إنهم يتنازعون في حد (العلم) و (الأمر) و (الخبر) ^{بعض حدود العلم} ونحو ذلك من الأمور التي شاع الكلام عليها في العلوم المشهورة

فن النظر من يحدها كما يقولون في حد (العلم) ، (معرفة المعلوم على ما هو به) ، [٧١ ص] أو يقولون : (اعتقاد المعلوم) - على رأى المعتزلة - الذين لا يقولون (إن لله علماً) أو يقولون : (العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون علماً) ، ونحو ذلك

* ويقال في حد (الخبر) ، هو (ما احتمل الصدق والكذب) . أو (ما ساع أن يقال لصاحبه في اللغة ، صدقت أو كذبت) ونحو ذلك^(١)

* ويعترض على هذه الحدود الاعتراضات المشهورة

* مثل أن يقال : (العلوم) مشتق من (العلم) ومعرفة المشتق متوقفة اعتراضات على حد العلم والخبر على معرفة المشتق منه ، فلو عرف المشتق بالمشتق منه لزم الدور

* أو يقال : (العلم هو المعرفة) ، وهذا حد لفظي

أو يقال : قولك على ما هو به زيادة

ويقال : إدخال (الصدق) و (الكذب) أو (التصديق) و (التكذيب)

في حد (الخبر) لا يصلح ، لأنهما نوعا (الخبر) وتعريفهما إنما يمكن (بالخبر) فلو عرف الخبر بهما لزم الدور

(١) ينظر ص ١٢ : ١٣ من كتاب الإرشاد تحقيق محمد يوسف موسى ، والأستاذ على عبد المنعم ط الحانجي بمصر .

وأمثال ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة .

ومنهم من يقول : هذه الأشياء لا يمكن تحديدها ، أو لا يحتاج إلى تحديدها بل هي غنية الحد .

كما يقال في « العلم » : إن « غير العلم » لا يعرف إلا « العلم » فلو عرف « العلم » بغيره لزم الدور .

أو يقال : تصور « العلم » لا يحصل إلا « بعلم » وذلك « العلم المعين » موقوف على « العلم » . فلو توقف تصور « العلم » على غيره لزم الدور .

أو يقال ، في تعريف « العلم » و « الخبر » و « الأمر » : إن كل أحد يعلم جوعه وشبعه ويعلم أنه عالم بذلك والعلم بالمركب [٧٢ ص] مسبوق بالعلم بالمفرد .

فإن كل أحد يعلم « العلم » فيكون تصويره بديهياً .

* ويقال في « الأمر » و « الخبر » : كل أحد يحس أن « بأمر » وأن « بخبر » ، ويعلم أن هذا « أمر » وهذا « خبر » و « العلم بالمركب مسبوق « بالعلم » بالمفرد .

* فيقال له : العلم « بالخبر المعين » و « العلم المعين » و « الأمر المعين » لا يستلزم العلم المطلوب بالحد ، لأن المطلوب بالحد تعريف الحقيقة العامة الجامعة المانعة ، وتصور « المعين » إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقاً ، لا بشرط العموم والمطابقة ؛ فإن الحقيقة لا توجد عامة في الأعيان ، إذ الكلليات — بشرط كونها كلييات — إنما توجد في الذهن ، والعلم « بالمعين » لا يستلزم العلم

بالكلى بشرط كونه كلياً^(١).]

∴ فإذا ما علمه « بالمعين » ليس هو المحدود .

* ويوضح ذلك بأن تصور « خير معين » و « علم معين » تصور لأمر جزئى ، والمطلوب بالحد هو المعنى الكلى الجامع المانع .

* [فإن قيل^(٢) :] يلزم من وجود الجزئى وجود الكلى ، أو قيل : قولهم المطلق جزء المعين .

* فإن أريد بذلك أنه يوجد « جزءاً ما معيناً » وأن ما هو « مطلق » فى الذهن إذا وجد فى الخارج كان معيناً ، فهذا حق ، ولكن لا يفيدهم

* وأما أن أريد بذلك أن (المطلق) الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه هو نفسه جزء من هذا (المعين) مع كونه كلياً ، فهذا مكابرة طاهرة ، ونفس تصوره كاف فى العلم بفساده ؛ فإن (الجزئى) من (معين) خاص ، و (الكلى) أعم وأكثر منه فكيف يكون الكثير بعض القليل ؟

* وإذا كان المطلوب بالحد هو الكلى الجامع للمانع الذى يطابق جميع أفراد المحدود — فلا يخرج عنه شئ ولا يدخل فيه ما ليس منه — فمعلوم أن تصوره (المعين) لا يستلزم مثل هذا^(٣).]

* وأيضاً فهذا منقوض بسائر المحدودات (كالإنسان) وغيره مما يتصور جنس مفرداته كل أحد .

(١) زيادة على الهامش بخط الناسخ أقرها المصنف .

(٢) مكانها مخروم بالأصل وأثبتها المصنف استنباطاً والسياق يقتضيه .

(٣) مزيدة الهامش بخط الناسخ تعقبها كلمة « صح »

• ويقال : قوله إن غير العلم لا يعرف إلا بالعلم . فلو عرف العلم بغيره لزم الدور .

• إن أراد به (المعلوم لا يعرف إلا بعلم) فهذا حق . لكن (العلم) لا يعرف بغير (العلم) بل بعلم فيعرف (العلم المطلق) أو (العام) (بعلم معين) ، فلفظ (العلم) في إحدى المقدمتين ليس معناه معنى (العلم) في المقدمة الأخرى فيلزم الدور .

إذ قول القائل (العلم لا يعرف إلا بالعلم) معناه أن (كل معلوم لا يعرف إلا بالعلم) .

• وقوله (فلو عرف العلم بغيره لزم الدور) ، يقال : المعروف المحدود ليس هو علماً (معلوم معين) بل هو (العلم الكلى) و (العلم الكلى) يعلم ، (بعلم جزئى مقيد) .

ولا منافاة في ذلك كما يخبر عن الخبر بخبر فيخبر عن (الخبر المطلق أو العام) بخبر معين خاص .

الجواب الأول

• وقول^(١) القائل في الجواب : أن توقف (تصور غير العلم) على (حصول العلم) بغيره — أى بغير (العلم) لا على (تصور العلم) فانقطع الدور وهو أحد الجوابين ، فإن (حصول العلم) بكل معلوم يتوقف على (حصول العلم المعين) ، لا على تصوره ، والمطلوب بالحد (تصور العلم) — لا (حصول العلم) — بتلك المعلومات .

(١) من هنا ينقل الناشر من ورقة زائدة بين ورقتي ٧١ ، ٧٢ من الأصل ويبدو أنها سقطت من الأصل ثم استدركت عند المراجعة على المصنف .

• والجواب الآخر أن يقال : تصور (غير العلم) مما يتوقف على الجواب الآخر حصول علم بذلك المعلوم لا على حصول العلم المحدود — وهو الجامع المانع — والمطلوب بالحد هو هذا .

فلو قدر أن حصول تصور (غير العلم) موقوف على (العلم) بذلك المعلوم وعلى تصور ذلك العلم لم يكن هذا مانعاً من الحاجة إلى الحد . فكيف وقد يقال : من علم الشيء قد يعلم أنه عالم ويعود ما ذكر .

• وإيضاح هذا ؛ أن في الخارج أموراً (معينة) (كالإنسان المعين) و (العلم المعين) و (الخبر المعين) . وقد يتصور الإنسان أمراً (مطلقاً) (كالإنسان المطلق) و (العلم المطلق) و (الخبر المطلق) ، وهذا (المطلق) قد يراد به المطلق بشرط له إطلاق ، وهو الذي يقال أنه (كل عقل) وقد يراد به المطلق لا بشرط وهو الذي يسمى « الكلى ^(١) الطبيعي » .

• وهذا (الكلى المطلق لا بشرط) قد يتنازعون هل هو موجود في الخارج أم لا ؟

والتحقيق أنه يوجد في الخارج — لكن (معيناً مشخصاً) — فلا يوجد في الخارج إلا (إنسان معين) وفيه (حيوانية معينة) و (ناطقية معينة) ولا يوجد فيه إلا (علم معين) و (خبر معين) .

• ثم من الناس من يقول ؛ إن (المطلق) جزء من المعين ويقولون ؛ (العام) جزء من (الخاص) ، فإنه حيث وجد (هذا الإنسان) و (هذا الحيوان) وجد (مسمى الإنسان) و (مسمى الحيوان) وهو ، المطلق .

(١) انظر الرازي تحرير القواعد المنطقية ص ٦١ ط القاهرة سنة ١٩٤٨

- ١٩٤ -

• ومن الناس من ينكر هذا ويقول ؛ (المطلق الكلى) هو الذى لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، فيجوز أن تدخل فيه أفراد كثيرة .

• و (المعين) هو جزئى يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه ، فكيف يكون (الكثير) بعض (القليل) ؟ . وكيف يكون (العام) أو (المطلق) - الذى يتناول أفراداً كثيرة أو يصلح للتناول - جزءاً من (المعين الجزئى) الذى لا يتناول إلا ذلك الشخص الجزئى الموجود فى الخارج ؟

فصل الخطاب

• وفصل الخطاب ؛ أنه ليس فى الخارج إلا (جزئى معين) .

ليس فى الخارج ما هو (مطلق عام) مع كونه (مطلقاً عاماً) .

وإذا وجد (المعين الجزئى) (فالإنسان) و (الحيوان) وجدت فيه (انسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة) .

• (فالمطلق) إذا قيل هو (جزء من المعين) فأنما يكون (جزءاً) بشرط ألا يكون (مطلقاً عاماً) .

والمعنى أن ما يتصوره الذهن (مطلقاً عاماً) يوجد فى الخارج ، لكن لا يوجد الا (مقيداً خاصاً) .

وهذا كما إذا قيل ؛ (ان ما فى نفسى وجد) أو (فعل) أو (فعلت ما فى نفسى) ، فمعناه أن الصور الذهنية وجدت فى الخارج أى وجد ما يطابقها .

• إذا عرف هذا ، فكل ما يعلم انما يعلم (بعلم معين)

وهذا (العلم المعين) فيه (حصة) من (العلم المطلق العام) ليس فيه (علم مطلق عام) مع كونه (مطلقاً عاماً)

* والإنسان إذا تصور «غذا الإنسان» و «هذا العلم» و «هذا الخبر» لم يتصوره «مطلقاً عاماً» وإنما يتصوره «معيناً خاصاً» .

* وذلك لا يستلزم أن يعلم المحدود الكلى الجامع المانع ، الشامل لجميع الأفراد ، المانع من دخول غيرها فيه .

« فغير العلم » إذا توقف على « حصول العلم » فإنما توقف على « حصول علم معين جزئى » لا على « تصوره » كما قيل فى الجواب الأول .

* فلو قيل : إنه موقوف أبضاً على « تصوره » لكان موقوفاً على « تصور أمر جزئى معين » لا على تصور المحدود المطلق الجامع المانع ؛ فإن تصور هذا الكلى الجامع المانع لا يتوقف عليه وجود علم بشيء من الأشياء ، ولا يتوقف على وجوده ولا على تصوره .

فلا يتوقف العلم بشيء من الأشياء على المحدود - وهو « العلم الجامع المانع » - ولا على الحد - وهو العلم بهذا الجامع المانع - فلا يقف لا على « تصوره » ولا على « وجوده » (١) .

* وكذلك ما ذكره فى إثبات « النظر » بالنظر ، يقال فيه : تعلم صحة « جنس النظر » « بنظر معين » . [٧٣ ص] و « النظر المعين » تعلم صحته بالضرورة . فالدليل « نظر معين » والمدلول عليه « جنس النظر » و « النظر المعين » تعلم صحته بالضرورة .

* وأمثال ذلك من التصورات والتصديقات التى يعلم « المعين » منها بالضرورة ويعلم « جنسها » بهذا المعين منها . وليس ذلك من باب تعريف الشيء بنفسه .

(١) إلى هنا انتهى الكلام من الصفحة المزينة بين الورقتين ٧١ ، ٧٢ من الأصل .
(م ١٣ - الرد على المنطقيين)

لا يمكن تعريف
الأشياء على
أصلهم

* فإذا كان القول بأن « هذه الأمور محدودة بالحدود الممكنة » ترد عليه الاعتراضات القادرة على أصلهم . والقول بأنها غير مفتقرة إلى الحدود ترد عليه الاعتراضات القادرة على أصلهم ، لم يمكن القول على أصلهم : لا بأنها محدودة بما يمكن من الحدود ولا بأنها مستغنية عن الحدود .

وإذا لم تكن غنية عن الحد بل مفتقرة إليه والحدود غير ممكنة لزم توقف تعريفها على ما لا يمكن فلزم امتناع تعريفها . ومعلوم أن معرفتها حاصلة فعلم بطلان قولهم .

* وأيضاً فيبقى الإنسان غير متمكن — لامن إثبات أن لها حدوداً ولا من نفي أن تكون لها حدود — وما استلزم المنع من النفي والإثبات أو رفع النفي والإثبات كان باطلاً ؛ فإن كل ما يذكر من الحدود يرد عليه ما يقدح فيه على أصلهم ؛ وقد ثبت عندهم أنه لا بد لها من حد فيلزم أنه لا بد لها من حد وكل حد فهو باطل فيلزم إثبات الحد ونفيه .

* وما استلزم ذلك إلا لأنهم جعلوا مقصود الحد « تصوير الحدود » . وإذا قيل : المقصود من الحد التمييز بين المحدود وغيره كان كل من القولين حقاً ، ولم يتقابل النفي والإثبات [٧٤ ص] بل الذين حدودها بمحدودهم أفادت حدودهم التمييز بينها وبين غيرها .

والتمييز يحصل بما يطابق الحدود في العموم والخصوص — وهو (الملازم) له من الطرفين — في النفي والإثبات .

* وأما (اللوازم) فقد تكون أعم من المحدود كما أن (اللزومات) قد تكون أخص منه . فإن (اللزوم) قد يكون أخص من (اللازم) . كما أن (اللازم) قد يكون أعم من (اللزوم) فإن (الإنسان) مستلزم (للحيوان) و (الإنسان أخص منه و (الحيوان) لازم له وهو أعم منه . بخلاف

اللوازم
واللزومات

- ١٩٥ -

(المتلازمين) فإنهما متساويان في العموم والخصوص (كالإنسانية) مع (الناطقية) و (الصاهلية) مع (الفرسية) ونحو ذلك .

* والحدود لا تجوز إلا (بالملازم) في الطرفين : النفي والإثبات لا بمجرد (الوازم) كما يطلقه بعضهم ولا بمجرد (الملزومات) .

هـ ثم التمييز يحصل (بالمطابق الملازم) وإن كان قد لا يحتاج إلى هذا التمييز إذا حصل الاستغناء عنه بالاسم .

هـ والذين قالوا أنها غنية عن الحدود بينوا أن مطلق الحقيقة تتصور بلاحده . وهذا حق . بل هذا ثابت في جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلاحده .

ولكن المقصود التمييز بين مسمى هذا الاسم العام وبين غيره ، أو التمييز بين المعنى العام المتشابه في أفرادهِ وبين غيره . وتمييز العام عن غيره قد لا يكفى فيه مجرد تصوره مطلقاً ، أو تصور بعض أفرادهِ .

فليس كل من تصور معنى مطلقاً تصوره عاماً مميزاً بينه وبين غيره .

هـ فكيف إذا لم يتصوره إلا خاصاً مقيداً معيناً ؟ ، إذ قد يقطع في مواضع بأنها (خبر) وأنها [٧٥ ص] (أمر) وأنها (علم) ويشك في مواضع كما يشك في الاعتقاد المطابق الذى يحصل للعقل ، وفي أسر الأدنى للأعلى ، وفي الأمر الخالى عن الإرادة . ونحو ذلك .

فالملطوب من الجمع والنوع الذى هو مقصود الحد لا يحصل بتصور أعيان معينة . ولكن يحصل منه تصور الحقيقة في الجملة ؛ فإن من تصورها معينة في الجملة - وهو تصورها مع كونها مقيدة - فيمكنه حينئذ أن يتصورها

لا بشرط إذا جردها عن التعريف ، بمعنى أنه لا يشترط فيها التعريف ، لأنّه يشترط عدمه .

وهذا (المطلق) هل هو في الخارج (جزء من المعين) ، أو هذا (المطلق) - وهو المطلق لا بشرط - ليس هو في الخارج شيئاً غير (الأعيان الموجودة) ؟ فيه قولان كما نقدم بيانه وفصل الخطاب فيه .

فحينئذ ، فلا يكون المتصور (للأمر المعين) و (الخبر المعين) و (العلم المعين) قد تصور الأشياء (معينة) أو تصور الحقيقة معنية ، لا (مطلقة) ولا (عامة) .

المقام الثالث

المقام السلبي في الأقيسة والتصديقات

في قولهم : إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس
وأما « القياس » فالكلام في المقامين أيضاً .
المقام الأول : السلبي . فنقول :

حصر حصول العلم على « القياس » قول بغير علم .

قولهم . « إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا « بالقياس » — الذى
ذكروا صورته ومادته — قضية سلبية نافية ، ليست معلومة بالبدئية ، ولم
يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً . فصاروا مدعين ما لم يبينوه ، بل قائلين
بغير علم ، إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم ^(١) .

فمن أين لهم أنه لا يمكن أحد من بنى آدم أن يعلم شيئاً من التصديقات
— التى ليست عندهم بديهية — إلا بواسطة « القياس المنطقى الشمولى » الذى
وصفوا مادته وصورته ؟

الفرق بين « البديهى » و « النظرى » أمر نسبي محض

الثانى ^(٢) أن يقال : هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات

-
- (١) إذ قد قعدوا أن العلم التصديقي لا ينال إلا بالقياس . فهم إذ يستدلون على هذه
الدعوى لا طريق لهم إلا القياس بمقتضى أصلهم ، فكأنهم يثبتون دعواهم بدعواهم .
فلو استدلوا على الدعوى بطريق آخر لبطل أصلهم .
- (٢) أى الوجه الثانى من هذا المقام ، والأول هو قولهم : انه لا يعلم شيء من التصديقات
إلا بالقياس قضية سلبية غير مدلل عليها .
ويلاحظ أن المصنف هنا سيستطرد بأبحاث تكاد تقطع الكلام ، ثم يعود ليعدد الوجوه
من جديد :

منها « بديهي » ومنها « نظري » وأنه يمتنع أن تكون كلها « نظرية » لافتقار « النظرى » إلى « البديهي » .

وإذا كان كذلك فالفرق بين « البديهي » و « النظرى » إنما هو بالنسبة [٧٦ ص] والإضافة .

فقد يبده هذا من العلم ويبتدىء في نفسه ما يكون « بديهيًا » له وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل ، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر . وقد تقدم التنبيه على هذا في « التصورات ^(١) » لكن نزيده هنا دليلاً يختص هذا فنقول :

• « البديهي » من « التصديقات » ما يكفي تصور طرفيه — موضوعه وعموله — في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما ^(٢) — وهو « الدليل » الذى هو الحد الأوسط — سواء كان تصور الطرفين « بديهيًا » أو لم يكن .

البديهي من
التصديقات

• ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان ^(٣) . فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تبين بذلك التصور التام « اللوازم » التى لا تبين لغيره الذى لم يتصور الطرفين التصور التام .

تفاوت الناس
في قوى الأذهان

(١) في المقام الأول الوجه الحادى عشر .
(٢) بعد هذا عبارة بالهامش مى : « أو ما يكون كل من تصوراته وتصديقاته بديهيًا لا يفتقر إلى وسط يكون بين الموضوع والمحمول » .
(٣) « ويتفاوتون في حسن التصور وتامه وفي سوء التصور وقصه » وقد استدرك الناشر في تصويباته بأن هاتين الصورتين اللتين جاءتا بالهامش هما من أصل الكتاب .

- وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتهما «المميزة» فيكون من تصورها ببعض صفاتهما «المشتركة» مع ذلك - سواء سميت «ذاتية» أو لم تسم - عالماً بثبوت تلك الصفات لهما وثبوت كثير مما يكون «لازماً» لها بخلاف من لم يتصورها إلا بالصفات «الميزة»^(١) .

بطلان التفريق بين «الذاتي» و «اللازم»

لثبوت كل منهما بغير «وسط»

وذلك أنهم قرروا في المنطق أن من «اللازم» ما يكون «لازماً» بغير وسط . فهذا يعلم بنفس تصور «اللزوم»

- و «الوسط» المذكور في هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحققيه المراد بالحد الأوسط هو «الدليل» وهو الحد «الأوسط» .

وهذا يختلف باختلاف الناس ، فقد يحتاج هذا في العلم «باللزوم» إلى «دليل» بخلاف الآخر .

- [٧٧ص] ومن لم يفهم مرادهم في هذا الوضع يظن أنهم أرادوا «بالوسط» ما هو وسط في نفس الموصوف بحيث يكون ثبوت الوصف

الخطأ في فهم المراد بالوسط

(١) ربما تصور النسبية هنا على أنها النسبية التي قال بها الموسطانيون . وأن ابن تيمية حين اتهمها قد سار في هذا الاتجاه الشككي ففهم ذلك الدكتور الدشار حين عقب بأن ابن تيمية هنا لم يكن معبراً عن الروح الإسلامية في هذا الموقف .
ولكن الواقع أن موقف ابن تيمية هنا يخلف عن منهج السوفائيين والشكك من حيث للبدأ والمنهج لأن الشكك يقولون بنسبية الحقائق وأن الإدراك الشخصي هو الذي يمل على الحقيقة الثبوت أو عدمه فكأنه لا ثبات للحقيقة في الواقع ونفس الأمر .
أما ابن تيمية فيرى - متابعاً للاميين عموماً - أن الحقائق ناجية في الواقع ونفس الأمر والنسبية إنما تكون في إدراكها بحيث يختلف الناس في إدراكها حسب استعدادهم ومواهبهم .
وهذا هو الفرق الحقيقي بين منهج الشكك التجريبيين ومنهج ابن تيمية .
وبهذا يظهر أنه كان معبراً عن الروح الإسلامية لا كما قيل عنه أنه هنا كان بعيداً عنها

« اللّازم » « للعلّوم » بواسطته لا يثبت بنفسه ، كما قد فهم ذلك عنهم طائفة منهم الرازى وغيره ، وهذا مع أنه غلط عليهم كما بينا ألفاظهم في غير هذا ، فهو أيضاً باطل في نفسه ^(١) .

ولا ريب أن من « اللّوازم » ما يفتقر إلى « وسط » ومنها ما لا يفتقر إلى « وسط » عندهم . وهذا أحد الفروق الثلاثة ^(٢) التى فرقوا بها بين « الذاتى » و « العرضى اللّازم » للماهية . وقد أبطلوا هذا الفرق ويعبر بعضهم عن هذا الفرق « بالتعليل » كما يعبر به ابن الحاجب ^(٣) .

(١) لعل مراد ابن تيمية بهذا التعبير — هو أيضاً باطل في نفسه — أنه يقال : إن هذا اللّازم بواسطة قيام الصفة بالموصوف يقال عليه إن تلك الوساطة — ألا وى الوصف القائم بالموصوف — إما أن تكون لازمة للموصوف وإما أن تكون ذاتية له . فإن كان الأول فثبوتها للموصوف بواسطة الوصف القائم بالموصوف وهلم جرا إلى ما لا نهاية فيلزم التسلسل المحال وما لم من المحال فهو محال فكون اللّازم بواسطة قيام صفة بالموصوف محال .

على أنه يقال : إن اللّازم بواسطة وصف لازم قائم بالموصوف ترجيح بلا مرجح لأن كليهما لازم فكون أحدهما يكون واسطة دون الآخر تمكينا لا مبرر له . وإن كانت تلك الصفة ذاتية للموصوف فيكون الوصف لازماً لثبات الموصوف لا لصفته قائمة بالموصوف . فالتقول بأنه لازم لقيام صفة بالموصوف باطل .

(٢) انظر فيما مضى التفريق بين الذاتى واللّازم .

(٣) جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس . نحوى ، عربى وهو ابن حاجب كردى للأمرير عز الدين موسك الصلاحى . ولد فى اسنا بصعيد مصر فى الأيام الأخيرة من عام سنة ٥٧٠ هـ حفظ القرآن فى القاهرة ودرس العلوم المتصلة به كاتفه وأصوله على مذهب الإمام مالك وكذلك درس النحو والأدب .

أهم شيوخه الإمام الشاطبى — صاحب الموافقات — والقيه أبو منصور الأيبارى . رحل إلى دمشق ودرس بها فى الزاوية المالكية بالجامع الأموى ثم عاد إلى مصر ومات بالاسكندرية سنة ٦٤٦ هـ .

كتب ابن الحاجب فى الفقه والعروض والأصول . وأهم كتبه فى الأصول : منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل — مختصر المنتهى ويعرف بالمختصر الأصولى .

(انظر : ابن خلسكان وفيات الأعيان ط القاهرة ج ١ ص ٣١٤ والسيوطى حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٥ ودائرة المعارف الإسلامية ص ٢٤٦ ط الشعب) .

فإذا كان في « اللوازم » ما هو ثابت في نفس الأمر بغير « وسط » ولا « علة » لم يبق هذا فرقاً بين « الذاتى » وبين هذه « اللوازم » فبطل التفريق بهذا .

لكن من تصور « الذات » بهذه « اللوازم » فتصوره أنهم ممن لم يتصورها بهذه « اللوازم » .

وإذا كان المراد « بالوسط » الدليل الذى يعلل به الثبوت الذهني لا الخارجى ، فهذا يختلف باختلاف الناس ، ولاريب أن ما يستدل به - سواء سمي « قياساً » أو « برهاناً » أو غير ذلك - قد يكون هو علة اثبوت الحكم في نفس الأمر ويسمى « قياس العلة » و « برهان العلة » و « برهان لم^(١) » وقد لا يكون كذلك هو الدليل المطلق ويسمى « قياس » الدلالة و (برهان الدلالة) و (برهان إن^(٢)) ، وهذا مراد ابن سبنا وغيره (بالوسط) وهذا تختلف فيه أحوال الناس .

فالتفريق بين (الذاتى) و (العرضى اللازم) أبعد . وهذا أبطل ابن سبنا الفرق بهذا كما قد ذكرنا لفظه [٧٨ ص] فى موضع آخر ، فإنه على التفسيرين من (اللوازم) ما يثبت بغير (وسط)

(١) الحد الأوسط إن كان علة لحد الأكبر سماء الفقهاء قياس العلة وسماء المطلقين برهان « اقم » أى ذكر ما يجاب به عن لم ؟ مثل قوله هذه الحشبة محترقة لأنها أصابتها النار وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل الآن .

(٢) أما إذا لم يكن الحد الأوسط علة للأكبر فالفقهاء يسمونه قياس الدلالة والمطلقين يسمونه برهان « الإن » أى هو دليل على أن الحد الأكبر موجود الأصغر من غير بيان علته مثال ذلك هذه المرأة ذات لبن فهى قرية العهد بالولادة وهذا الإنسان شبعان فإذا هو قريب العهد بالأكل .

(انظر الغزالي : معيار العلم ص ١٤٠ والساوى البصائر النصيرية ص ١٤٧) .

- ٢٠٢ -

فإذا قيل (الذاتي) ما يثبت بغير وسط وقد عرف أن من (اللازم ما ثبت بغير وسط) تبين بطلان هذا الفرق على كل تقدير .

اختلاف أحوال الناس في احتياجهم وعدم احتياجهم إلى (دليل)

وأما كونه (الوسط) — الذي هو (الدليل) — قد يفتقر إليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض فهذا أمر بين ، فإن كثيراً من الناس تكون القضية عنده (حسية) أو (مجربة) أو (مبهنة) أو (متواترة) وغيره إما عرفها بالنظر والاستدلال .

ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت (المحمول) (للموضوع) إلى (دليل) لنفسه بل لغيره ، ويبين ذلك لغيره بأحالة هو غنى عنها حتى يضرب له أمثالا ويقول له (أليس كذا؟) (أليس كذا) ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون (حداً أوسط) عند المخاطب مما لا يحتاج إليه المستدل ، بل قد يعلم الشيء (بالحس) ويستدل على ثبوته لغيره (بالدليل) .

وهذا أكبر من أن يحتاج إلى تمثيل ، فما أكثر من يرى الكواكب ويرى الهلال وغيره فيقول (قد طلع الهلال) وتكون هذه القضية له (حسية) وقد تكون عند غيره مشكوكاً فيها . أو مظنونة ، أو خبرية ، بل قد يظنها كذباً إذا صدق المنجم الخارص (إنه لا يرى^(١)) .

(١) انظر الرد الرائع على المنجمة والخارصين ومن صدقهم في مسائل الرؤية في رسالة الصنف : بيان الهدى من الضلال في أمر الهلال ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٧٠ وما بعدها ط صبيح .

بطلان منع المنطقيين الاحتجاج

(بالتواترات) و (التجربات) و (الحدسيات)

وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة (بالتواتر) و (التجربة) و (الحدس) يختص بها من علمها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع .

التواترات
والتجربات
من جنس
المحسوسات

* [٧٩ ص] وقد بينا في غير هذا الموضع أن هذا تفريق فاسد ؛ فإن (الحسيات) الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة . وليس مارآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه وكذلك ما وجدته في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته . لكن بعض (الحسيات) قد تكون مشتركة بين الناس كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة المصنوعة .

وكذلك الأمور المعلومة (بالتواتر) و (التجارب) قد يشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة . واشتراكهم في وجود البحر - وأكثرهم مارآه - واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ونحو ذلك ؛ فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بني آدم وإن قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط .

« المجربات » تحصل بالحن والعقل

وكذلك (المجربات) فعامة الناس قد جربوا أن تترب لنا يحصل معه الرى ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت وأن الضرب الشديد يوجب الألم .
• والعلم بهذه القضية الكلية (تجربي) فإن (الحس) إنما يدرك رياء معيناً وموت شخص معين وألم شخص معين . أما كون (كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك) فهذه القضية الكلية لا تعلم (بالحس) [٨٠ ص] بل بما يتركب من (الحس والعقل) وليس (الحس) هنا هو (السمع) .

• وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله (تجربات) وبعضهم يجعله نوعين : تجربات و (حدسيات) فإن كان (الحس) المقرون (بالعقل) من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء سماً (تجريباً) وإن كان خارجاً عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماً (حدسياً) والأول أشبه باللغة ؛ فإن العرب تقول (رجل مجرب) بالفتح لمن قد جربته الأمور وأحكمتها وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا نكون باختياره .

الحدسيات
كالمجربات

• وذلك أن (التجربة) تحصل بنظره واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دأراً مع المؤثر المعين دائماً .

الدورات
والمناسبة أصلاً
التجربة

فيري ذلك عادة مستمرة ، لاسيما إن شعر بالسبب المناسب (١) ، فيضم

(١) من شروط العلة لدى الأصوليين أن تكون هناك مناسبة بين الحكم وبين الوصف الذي اعتبر علة وعلى هذا فالوصف المناسب هو الذي ورد عن الشارع ما يدل على أنه اعتبر ذلك الوصف علة للحكم ذاته مثل وصف الإسكار المؤثر في حكم الخمر — وهو الحرمة — فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » . وكذلك اعتبار الصف سبباً لثبوت الولاية المالية فقد نص على ذلك في قوله تعالى « وابتلوا النيا حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » . وهذا النوع من عال الأحكام أقواها بشهادة الأدلة لها بأثيرها في الحكم (انظر : أبو زهرة أصول الفقه ص ٢٣١) .

(المناسبة) إلى (الدوران^(١)) مع (السبر والتقسيم^(٢)) ؛ فإنه لا بد في جميع ذلك من (السبر والتقسيم ، الذى بنفى المزاحم . وإلا فتنى حصل الأثر مقروناً بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن إضافته إلى كليهما .

وما يحتاج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من (دوران) و (مناسبة) وغير ذلك ، إنما يفيد المقصود مع نفي المزاحم : وذلك يعلم (بالسبر والتقسيم) . فإن كان نفي المزاحم ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً ، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً ، إذا كان قطعاً بأن الحكم لا بد له من علة وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة [٨١ ص] إلا الوصف العلاني .

وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب . وكذلك قضايا النجو والتصريف واللغة من هذا الباب . ولكن في اللغة

(١) يجره الأصوليون تارة بالجرىان وأخرى بالطرده والعكس وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه فيعلم أن هذا الوصف علة للحكم والوصف يسمى مداراً والحكم يسمى دائراً .

مثال ذلك : أن عصير الفنب قبل أن يدخله الإسكار كان حلالاً بالاجماع فإذا مادخله الإسكار كان حراماً بالاجماع فإذا ذهب عنه الإسكار ذهب عنه التحريم .
فلما دار التحريم مع الاسكار وجواً وعندما ثبت أن الاسكار علة التحريم .

(انظر : النشار مناهج البحث ص ١٧٠)

(٢) هو أن يبحث الناظر عن معانٍ مجتمعة في الأصل وتبعها واحداً واحداً وبين خروج أحدها عن صلاحية التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه .

أو هو حصر الأوصاف التي يظن صلاحيتها لعلية ابتداء ثم إبطال ما لا يصلح منها لتعليل فتبين الباقي ويقسم الأصوليون هذا السلك إلى قسمين والذي اضطرم إلى ذلك أن الأوصاف التي يظن صلاحيتها لعلية إما أن تكون منحصرة وإما أن تكون بخلاف ذلك ويسونها المنتشرة .

فالمحصرة الأوصاف : هو ما كانت الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه منحصرة بحيث يستطاع فرض كل واحد منها صالحاً لتعليل . وبين الوصف المؤثر في الحكم إذا سلم من =

يدور المعنى مع اللفظ لا (١) . . . وفي النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع . وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع وشرب الماء ونحوه يروى ولبس الحشايا يوجب الدفء والتجرد من الثياب يوجب البرد ، ونحو ذلك .

غاية التعليل
مقابلة حكمة
الله

* لكن من لا يثبت (الأسباب) و (العلل) من أهل الكلام كالجمهور (٢) وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر (٣) لمحض مشبهة القادر المرید من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولداً له .

= القوادح من نقص أو كسر أو خفاء والمتشعر مالا تنحصر أوصافه بين النقي والإثبات أو تنحصر ولكن الدليل على نقي هلية ماعدا الوصف المدين ظنيا .

(انظر : إمام الحرمين : البرهان ج ١ باب مدارك المقول مخطوط والشار مناهج البحث ص ١١٤) .

(١) ذكر الشار أن هنا بضع كلمات مفقودة وقد اجتهدنا في إثباتها تقريبا : « لا اللفظ مع المعنى » لأنه قد يكون هناك ألفاظ مترادفة فيدل على المعنى بلفظ آخر .

(٢) جهم بن صفوان : هو من الجبيرة الخالصة ظهرت بدعته « بترمد » وقتله سالم بن أحوز المازني « مجرو » في آخر ملك بني أمية . وافق المعتزلة في نقي الصفات الأزلية . وزاد عليها بأشياء .

منها قوله : لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيها " ومنها إثباته علوما للباري تعالى لا في محل ، ومنها قوله في القدرة العائدة : إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله .

(انظر الشهرستاني الملل والجل ج ١ ص ٧٩) .

(٣) (انظر بالتفصيل : البلاغاني التمهيد ص ٧٢ وما بعدها والغزالي تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧ والدكتور على سامي النشار مناهج البحث ص ١٥٧ في نقد المسلمين لقانون العلية الأرسطية) .

والغريب أن موقف ابن تيمية هنا موقف عقل صرف بظاهر موقف المشائين من نظرية السببية بينما روح الأشاعرة لا تؤمن بأن الأسباب المباشرة القريبة ذات تأثير في الفعل وأن غاية ما يدركه الإنسان هو مشاهدة الحصول عند ملاقات ما يظن في الظاهر سببا بما يظن في الظاهر مسببا وذلك لإنساح المجال للخوارق وأن قوة الله فوق القوانين والأسباب .

- ٢٠٧ -

وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ، أهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم فيثبتون (الأسباب) .

ويقولون : كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين وفي الماء قوة تقتضي التبريد . وكذلك في العين قوة تقتضي الإبصار وفي اللسان قوة تقتضي الذوق ويثبتون (الطبيعة) التي تسمى (الغريزة) و (التحيزة) و (الخلق) و (العادة) ونحو ذلك من الأسماء .

• ولهذا كان السلف كأحمد^(١) بن حنبل والشارح^(٢) المحاسبي

وقد يخطئ من يظن أن الأشاعرة لا يقولون بالسببية . إذ أنهم يقولون بها ولكن بالمعنى المطلق الذي يخالف قول القائلين بأن الأسباب الطبيعية المباشرة هي المؤثرة بذاتها في مسبباتها .

وقد اعترف المحدثون بأزمة مبدأ الحتمية الطبيعية . (انظر : محمود فاسم المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٦٥) وهذا يؤكد صحة ما ذهب إليه الأشاعرة .

(١) هو الإمام الورع الثقي الصابر المجاهد صاحب الموقف المشهور ، أحمد بن محمد بن حنبل ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ .

من أشهر أعماله المسند ورسالة في الرد على المعتزلة وغيرها .

(٢) انظر : ابن الجوزي مناقب الإمام أحمد وأحمد شاكر مقدمة نشرة المسند ج ١ ص ٣٦ ط القاهرة سنة ١٩٤٦) .

(٣) العارث بن أسد المحاسبي البصري توفي سنة ٢٤٣ كنيته أبو عبد الله صوفي مشكلم فقيه محدث ولد بالبصرة وحدث عن يزيد بن هارون وطبقته . من أهم تصانيفه : التفكير والاعتبار - الرعاية - الوصايا .

(انظر : الفهرست ج ١ ص ١٨٤ ، الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١١ وابن خلكان وفيات الأعيان ج ١ ص ١٥٧) .

يقول المحاسبي : فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في المتخمين من عباده أظام به على البالغين لحلم الحجة . . . فهو غريزة لا يعرف إلا بفعله في القلب والجوارح لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بنير أفعاله (العقل وفهم القرآن ص ١٢٨ تحقيق حسين عبد الرازق القزويني) بيروت سنة ١٩٧٠

ويقول الباقلاني في حشد العقل « أنه علم ضروري يجاوز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، كالمعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديما وحديثا ، واستحالة كون الشخص الواحد في مكاتب (معيار العلم ص ٢٨٧ تحقيق د. سليمان دنيا) .

وغيرها يقولون : (العقل غريزة) وأما نفاة (الطباع) فليس (العقل) عندهم إلا مجرد العلم كما هو قول أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الخطاب^(١) والقاضي أبي بكر بن العربي^(٢) وغيرهم وإن كان بعض هؤلاء [٨٢ ص] قد يختلف كلامهم فيثبتون في موضع آخر (الفرائز) و (الأسباب) كما هو مذهب الفقهاء والجمهور .

• فالمقصود أن لفظ (التجربة) يستعمل فيما جربه (الإنسان) (بعقله وحسه) وإن لم يكن من مقدوراته كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق ، وإذا غابت أظلم الليل وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رؤوسهم جاء البرد وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها ، وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحر وإذا جاء الحر أوردت الأشجار وأزهرت .

(١) هو عفو بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلؤاني (نسبة إلى كلؤاذ قرية ببغداد) شيخ الحنابلة في عصره . تفقه على القاضي أبي يعلى . وصنف في المذهب والخلاف والأصول والشعر توفي ببغداد سنة ٥١٠ هـ ودفن إلى جانب الإمام أحمد . قال ابن رجب الحنبلي قرأت بخط ابن تيمية أن أبا الخطاب رأى في المنام فقيل له ما فعل الله بك ؟

فصرح شعرا بأن ما عليه هو المذهب الرشيد . (انظر دائرة المعارف مادة الكلؤاني) .
(٢) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المافري (٤٦٨ هـ - ٥٤٣ هـ) ولد بأشبيلية . وكان أبوه من وجوه علماء الدولة وأكبر علمائها . تلقى ثقافته الأولى عن خاله والدة . وقد تحدث عن نفسه فقال « حذقت القرآن وأنا ابن تسع سنين ثم ثلاثا لضبط القرآن والعربية والحساب ثم بلغت ست عشرة سنة وقد قرأت من الأحرف - أي القراءات - نحواً من عشرة بما يقبها من اظهار وإدغام وتمرت في الغريب والشعر والفتنة .

أما عن مؤلفاته فقد ذكر ناشر كتابه « المواسم من القوام » أن له خمسة وثلاثين مؤلفاً ما بين علوم القرآن والسنة والفقه والأدب والفتنة .

(انظر : دائرة المعارف الإسلامية من ٣٤٩ ، والمواسم من القوام بتحقيق عبد الدين الخطيب) .

فهذا أمر يشترك بالعلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه .

✽ ثم يعلم من يثبت « الأسباب » أن سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذب إليه وضده هارب منه . فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وما عليها فهربت السخونة إلى البواطن فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذي في جوفه ؛ ولهذا تكون الينابيع في الشتاء حارة وتكون أجواف الحيوان حارة فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف بسبب هضم الحرارة للطعام . وإذا كان الصيف ، سخن الهواء فسخت الظواهر وهربت البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان وتبرد الينابيع . ولهذا يكون الماء النابع في الصيف أبرد منه في الشتاء ويضعف الهضم للطعام . فهذه القضايا ونحوها « مجربات » عادات وإن كان كثير منها يقع بغير فعل [٨٣ ص] بنى آدم .

✽ وكذلك ما علم من سنة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين وعقوباته لأعدائه الكافرين هو مما قد علم ويحصل به الاعتبار وإن لم يكن ذلك مما قد يقدر عليه المحرب نفسه .

وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم « التجريبي » وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير .

وأيضاً فالسبب المقتضى للعلم « بالمجربات » وهو يقرر اقتران أحد الأمرين بالآخر إما مطلقاً وإما مع الشعور « بالمناسب » وهذا القدر يشترك بفعله . وما تكرر بغير فعله .

فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم ؛ فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعاً غير النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضى للعلم إلا لبيان شمول (م ١٤ - الرد على المتطبعة)

انجذاب الشبيه
إلى الشبيه

التجربة من
فعل الإنسان
وفعل غيره

« الجربات لهذين الصنفين ، كما يقال في « الحسيات » إنها تتناول ما أحسه ببصره وسمعه وشمه وذوقه ولمسه ونحو ذلك .

الحسبات
وأنواعها

* مع أن الفرق الذي بين أنواع « الحسيات » تختلف فيه العلوم أعظم مما تختلف في هذا فإن « البصر » يرى من غير مباشرة للرؤى و « الذوق » و « الشم » و « اللمس » لا يحصل له الإحساس إلا بمباشرة المحسوس . والسمع - وإن كان يحس الأصوات - فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم .

المفاضلة بين
السمع والبصر

* وهذا سبب تفضيل طائفة من الناس « للسمع » على « البصر » كما ذهب إليه ابن قتيبة^(١) وغيره .

وقال الأكثرون : « البصر » أفضل من « السمع » . والتحقق أن [٨٤ ص] إدرالك « البصر » أكمل كما قاله الأكثرون ، كما قال النبی ﷺ : « ليس الخبر كالمعين »^(٢) .

لكن « السمع » يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل « بالبصر » . « فالبصر » أقوى وأكمل و « السمع » أعم وأشمل^(٣) .

وهاتان الحاستان هما الأصل في العلم بالمعلومات^(٤) التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم .

(١) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد ولد بمرو سنة ٢٠٢ هـ من أسرة فارسية ونشأ ببغداد . كان شغوفا بالعلم وأنواع المعارف حظى بسهم وافر في كل أنواع العلوم . اشتهر بين العلماء بفقهه الأدباء وأدب الفقهاء من أشهر كتبه أدب الكاتب وتأويل مشكل القرآن وتأويل مختلف الحديث مات سنة ٢٧٦ هـ .

(٢) تقدم تخريج هذا الحديث في ص

(٣) امار بالتفصيل : ابن القيم : مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٨٧

(٤) انظر محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٤٨ من الترجمة العربية .

استطرد

ولهذا يقرن الله بينهما وبين « الفؤاد » في مواضع

كقوله تعالى : « إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ^(١) » .

وقوله تعالى : « وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ كَلَّكُم تَشْكُرُونَ ^(٢) » وقال : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ، لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَانُوا لَنَا نَعَامٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ^(٣) » وقال : « وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَكْبِرُونَ ^(٤) » . وقال تعالى : « خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ^(٥) » في حق المنافقين .

وقال في حق الكافرين : « فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ^(٦) »

(١) الأسراء ١٧ : ٣٦

(٢) النحل ١٦ : ٧٨

(٣) الأعراف ٧ : ١٧٩

(٤) الأحقاف ٤٦ : ٢٦

(٥) البقرة ٢ : ١٨

(٦) البقرة ٢ : ٢٧١

- ٢١٢ -

وقال تعالى : « وَقَالُوا فُلُوبُؤُا فِي أَكْثَةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ (١) » .

وقال [٨٥ ص] تعالى : « وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسُورًا ، وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكْفَةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ، وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا (٢) » .

ونظائر هذا متعددة .

عود إلى أصل الموضوع (٣) .

• وأما « النَّمِ » و « الذَّوْق » و « اللَّمَس » فحس محض لا يحصل
الشم والذوق واللمس فالجس إلا بمباشرة الحيوان لذلك .
الواجد

فالثلاثة كالجس الواحد . وقد قال تعالى : « وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ، حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ، وَقَالُوا لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ لَمَشَهِدُنَا عَلَى سَاحِلِهَا أَنْ نَبْذَرَكُمْ فِيهِمْ أَنْ تَتَذَكَّرُوا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَى الْمَرْجِعِ نَرْجِعُونَ (٤) » .

(١) فصلت ٤١ : ٥

(٢) الاسراء ٧١ : ٤٥ - ٤٦

(٣) أى بعد أن ذكر الآيات التي استشهد بها على قيمة كل من السمع والبصر في تحصيل المعرفة .

(٤) فصلت ٤١ ، ٩ - ٢١

فالجلود إذا خست « باللمس » لم يدخل فيها « الشم » و « الذوق »
ولإن قيل « بل يدخل فيها عمت الجميع .

ولإنما ميزت عن « اللمس » لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من
المدركات - وهو « الطعوم » و « الروائح » ؛ فإن سائر البدن لا يميز بين
طعم وطعم وريح وريح ، لكن يميز بين الحار والبارد واللين والصلب
والناعم والخشن ويميز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به ونحو ذلك .

* والقصود أنهم جعلوا « المجربات » و « المتواترات » مما يختص به
من حصل له ذلك فلا يصلح أن يحتاج على غيره . وهذه قد يحصل فيها
اختصاص واشتراك كما أن « الحسيات » كذلك قد يحصل بها
اختصاص واشتراك .

* وأيضاً فالإشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون أنواع معلومات
في نوعه .

فالأول كاشتراك الناس [٨٦ ص] في رؤية الشمس والقمر وغيرها
والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والرى والشبع واللذة والألم .
فإن المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا ؛ إذ
كل إنسان يذوق ما في باطنه ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك .

وما يسمعون من الرعد وما يرون من البرق يشترك أهل المكان الواحد
في رؤية « المعين » وسمعه ويشترك الناس في رؤية « النوع » وسمعه إذ الرعد
والبرق الذي يحصل في زمان ومكان يكون غير ما يحصل في زمان آخر
ومكان آخر .

ومن « الحسوسات » المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان

- ٢١٤ -

والنبات وغير ذلك يوجد ببعض البلاد دون بعض . فتكون « مشهورة »
و « مرئية » لمن رآها دون سائر الناس فإنهم إنما يعلمون ذلك « بالخبر »
وذلك « الخبر » قد يكون المشترك فيه أكثر من المشتركين في الرؤية ؛
فتبين أن القضايا « الحسية » و « المتواترة » و « المجربة » قد تكون
مشتركة وقد تكون مختصة . فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج بها على المنازع
دون هذه .

إنكار «المتواترات» هو من أصول الإلحاد والكفر

• ثم هذا الفرق - مع ظهور بطلانه - هو من أصول الإلحاد والكفر؛ إنكار السنوات والمعجزات
فإن المنقول عن الأنبياء « بالتواتر » من المعجزات وغيرها ، يقول أحد هؤلاء - بناء على هذا الفرق :-

« هذا لم يتواتر عندي » فلا يقوم به الحجة على » .

فيقال له . « اسمع كما سمع غيرك ، وحينئذ يحصل لك العلم » .

[٨٧ ص] وإنما هذا كقول من يقول : « رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالاحس وأنا لم أره » فيقال له : « أنظر إليه كما نظر غيرك فتراه إذا كنت لم تصدق المخبرين » .

وكن يقول : العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر وأنا لم أنظر أولاً علم وجوب النظر حتى أنظر » .

• ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمسك من العلم ، قيام حجة الله بالتمسك من العلم فقط
فليس من شرط حجة الله تعالى علم المدعويين بها .

• ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدييره مانعاً من إعراض الكفار
قيام حجة الله تعالى عليهم وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول عن الأنبياء لا يمنع من قيام الحجة عليهم
وقراءة الآثار الماثورة عنهم لا يمنع الحجة ، إذ المسكنة حاصلة .

فلذلك قال تعالى : « وَإِذَا نُنْعِلُ سَبَّحَهُ بِآيَاتِنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَن فِي أذُنِهِ وَقْرًا فَبَسَّشْتُمْ بِعَذَابِ الْيَمِّ (١) » .

وقال تعالى : « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ
وَأَلْعَنُوا فِيهِ نَعْمَ أَلَكُمُ الْعَذَابُ ، فَأَنذَرْتُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا
شَدِيدًا ^(١) » . الآية

وقال تعالى . « وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا
الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ، وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ
وَكُنِيَ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ^(٢) » .

وقال تعالى : « فَإِذَا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا
يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ، وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا
وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ، قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي [٨٨ ص]
أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ، قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا
وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى ^(٣) » .

وقال تعالى : « وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى
الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ^(٤) »

وقال : « مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي لَا يُنْفِقُ بِمَالًا يَسْمَعُ
إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمُّ بُكْمٌ مُّعًى قَهُمٌ لَا يَعْقِلُونَ ^(٥) »

(١) فصلت ٤١ : ٢٦ - ٢٧

(٢) الفرقان ٢٥ : ٣٠ - ٣١

(٣) طه ٢٠ : ١٢٣ - ١٢٦

(٤) النساء ٤ : ٦١

(٥) البقرة ٢ : ١٧١

• ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة إنكار الآفار النبوة لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم . بل المتواترة عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم بإحسان . فإن هؤلاء يقولون : « هذه غير معلومة لنا » كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم . وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك . وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك .

• و « عدم العلم » ليس « علماً بالعدم » و « عدم الوجدان » لا يستلزم عدم العلم ليس علماً بالعدم « عدم الوجود » . فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك ، ولا بعدم علم غيرهم به بل هم كما قال الله تعالى :

« بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِصُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا بَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ^(١) »

• وتكذيب من كذب بالجن هو من هذا الباب . وإلا فليس عند المتكذب والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم . لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم . وهذا إنما يفيد « عدم العلم » لا « العلم بالعدم » وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط ^(٢) وغيره .

(١) يونس : ١٠ : ٣٩

(٢) هو أحد الأطباء الحجة المشهورين في بلاد اليونان . ولد في بيت أروستقراطي إذ كان جده قريداً ميسراً . أما كتبه فقد تجاوزت الثلاثين المشهور منها اثنا عشر كتاباً كلها في الطب منها كتاب الأجنة وكتاب طبيعة الإنسان وكتاب الأهوية والمياه والرابع كتاب الفصول الخ .

(انظر : ابن أبي أصيبعة طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤ ط القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ ، سنة ١٨٨٢) .

والمقصود هنا التنبيه [٨٩ ص] على كليات طرق العلم التي تكلم فيها هؤلاء وغيرهم .

شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية (١)

ولهذا لما صنف طائفة في تقدير الشرك على أصولهم ، وأثبتوا الشفاعة التي يثبتها المشركون كان شرك هؤلاء شرا من شرك مشركي العرب وغيرهم فإن مشركي العرب وغيرهم ممن يقر بأن الرب فاعل بمشيئته وقدرته وأنه خالق كل شيء وأن السموات والأرض مخلوقة لله ليست مقارنة له في الوجود دائمة بدوامه - كانوا يعبدون غير الله ليقرّبوهم إليه زلفى ، ويتخذونهم شفعاء يشفعون لهم عند الله ، بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيجيب الله دعاءهم له .

شرك مشركي
العرب
واستشفاءهم

وهؤلاء [هم] المشركون الذين بين القرآن كفرهم وجاهدكم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شركهم .

قال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا بَصَرُ لَهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾ (٢) .

وقال تعالى : « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى » (٣) .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَقْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ، أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ

(١) كتب تحت العنوان عبارة : بحث في سبيل الاستطراء .

(٢) يونس ١٠ : ١٨

(٣) الزمر ٣٩ : ٣

إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ^(١) .

قالت طائفة من السلف : كان أقوام يدعون الملائكة والأنبياء فقال تعالى : هؤلاء الذين تدعونهم يتوسلون إلى كما تتوسلون إلى ويرجون رحمتي ويخافون عذابي .

وقال تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ^(٢) 》 .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمْ مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ، وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ^(٣) 》 .

وقال تعالى : « وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُفْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى ^(٤) 》 .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ

مَشْفُقُونَ ^(٥) 》

(١) الاسراء ١٧ ، ٥٦ - ٥٧

(٢) آل عمران ٣ : ٧٩ - ٨٠

(٣) سبأ ٣٤ : ٢٢ - ٢٣

(٤) النجم ٥٣ : ٧٦

(٥) الأنبياء ٢١ ، ٢٨

- ٢٢٠ -

ومثل هذا في القرآن كثير .

• والملائكة عند العرب كانوا - مع شركهم وكفرهم - يقولون : « إن الملائكة مخلوقون » .

وكان من يقول منهم « إن الملائكة بنات الله » يقولون أيضاً « إلههم محدثون » (١) ويقولون إنه صاهر إلى الجن فولدت له الملائكة .

• وقول هؤلاء الفلاسفة شر من قول هؤلاء كلهم ، فإن « الملائكة » عند من آمن بالنبوات منهم هي « العقول العشرة » (٢) وتلك قديمة أزلية . و « العقل » رب [١١ ص] كل ماسوى الرب عندهم . وهذا لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب . لم يقل أحد : إن ملكاً من الملائكة رب العالم كله .

ويقولون : « إن العقل الفعال مبدع لما تحت فلك القمر » (٣) وهذا أيضاً كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب .

وهؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأتباعه ، كصاحب « الكتب المضمون بها على غير أهلها » (٤) ومن وافقهم من القرامطة

(١) تشير إلى هذا المعنى الآيات الكريمة من قوله تعالى : وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون إلى قوله تعالى « وهم من خشيته مشفقون » .

(٢) انظر : الدكتور محمد البهي . الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٤٠٠ وابن سينا رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٨٩ ، ١٢٨ ، الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٢٢٤ ط د . سليمان دينا .

(٣) انظر القارابي « عيون المسائل » ص ٦٨ ، ٦٩ والدكتور البهي الجانب الإلهي ص ٣٥٨ .

(٤) يقول المصنف في تفسير سورة الإخلاص ص ٨١ « وهؤلاء — أى الفلاسفة — يدعون أن العقول قديمة أزلية وأن العقل الفعال هو رب كل ما تحت هذا الفلك والعقل الأول هو رب السموات والأرض وما بينهما والملاحدة الذين دخلوا مذهبهم من أتباع أبي عبيد »

والباطنية^(١) من الملاحدة والجهال الذين دخلوا في الصوفية وأهل الكلام كأهل وحدة الوجود^(٢) وغيرهم .

يجعلون « الشفاعة » مبنية على ما يعتقدونه من أن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته ، وليس عالماً « بالجزئيات » ولا يقدر أن يغير العالم بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته

فيقولون : إذا توجه المستشفع إلى من يعظمه من « الجواهر العالية » « كالعقول » و« النفوس » والكواكب والشمس والقمر أو إلى « النفوس المفارقة » مثل نفوس بعض الصالحين فإنه يتصل بذلك المعظم المستشفع به

= كأصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم كملاحدة التصوفة مثل ابن عربي وابن سبئ وغيرهما يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموصوع « أول ما خلق الله العقل » .
و في كلام أبي حامد الغزالي في الكتب المغنون بها على غير أهلها وغير ذلك من معاني هؤلاء قطعة كبيرة ويبرهن مذهبهم بلفظ الملك والمسلوك والجبروت ومراده بذلك الجسم والنفس والعقل ، فيأخذ هؤلاء تلك العبارات الإسلامية ويبدونها معاني هؤلاء وتلك العبارات مقبولة عند المسلمين فإذا سمعوها قبلوها ثم إذا عرفوا المعاني التي تصدها هؤلاء ضل بها من لم يعرف حقيقة دين الإسلام وأن هذه معاني هؤلاء الملاحدة ، ابستم المعاني التي عاها محمد (ص) .

(١) انظر للمصنف « بنية المرتاد » في الرد على المتكلمين والقرامطة والباطنية والملاحدة .

واضطر في هذه تسميتهم بالباطنية والقرامطة . فضائح الباطنية ص ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، للإمام الغزالي تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ط القاهرة سنة ١٩٦٤
(٢) وحدة الوجود نظرية ترى أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا عدد — على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة الموجودات في العالم الخارجي ، وما نقرره بقولنا من ثنائية الله والعالم : الحق والخلق .

واسكن الحق والخلق إسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً ، وإذا نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً . ص ١٨٩ ط القاهرة سنة ١٩٦٣ ، التصوف : التوراة الروحية في الإسلام للدكتور أبو اللاع غنيم وهذه النظرية اتهم بها المتصوفة .

- ٢٢٢ -

فإذا فاض على ذلك ما يفيض عنه من جهة الرب فاض على هذا المستشفع من جهة شفيعه .

• ويمثلونه بالشمس إذا طلعت على مرآة فانعكس الشعاع الذي على المرآة على موضع آخر فأشرق بذلك الشعاع حصل له بمقابلة المرآة وحصل للمرآة بمقابلة الشمس .

تمثيل الشفاعة
هندم

فهذا الداعي المستشفع إذا توجه إلى شفيعه (٩٢ ص) أشرق عليه من جهته مقصود الشفاعة وذلك الشفيع يشرق عليه من جهة الحق .

• ولهذا يرى هؤلاء دعاء الموتى عند القبور وغير القبور ويتوجهون إليهم ويستعينون بهم ويقولون : إن أرواحنا إذا توجهت إلى روح القبور في القبور اتصلت به ففاضت عليها المقاصد من جهته .

أصل دعاء
الموتى

وكثير منهم ومن غيرهم من الجهال يرون أن الصلاة والدعاء عند قبور الأنبياء والصالحين من أهل البيت وغيرهم أفضل من الصلوات الخمس والدعاء في المساجد وأفضل من حج البيت العتيق .

ومعلوم أن كفر هؤلاء بما يقولونه في الشفاعة أعظم من كفر مشركي العرب بما قالوا فيهم ، لأن كلا الطائفتين عبدوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وقالوا : هؤلاء شفعاؤنا عند الله . لكن العرب أقروا بأن الله عالم بهم قادر عليهم يخلق بمشيئته وقدرته ، وقالوا : إن هؤلاء ينفعوننا بدعائهم لنا .

الموازنة بين
قول الفلاسفة
وقول الرب
قول ابن سينا
في الشفاعة

• وأما مشركو الفلاسفة - كما ذكره ابن سينا ومن تبعه - فيقولون : إن من يستشفع به لا يدعو الله لنا بشيء ، والله لا يعلم دعاءنا ولا دعاءه

- ٤٢٣ -

ولا يسمع نداءنا ولا نداءه، بل ولا يعرف بنا ولا نراه ولا يعرف به .
فإننا نحن من (الجزئيات) والله لا يعلم (الجزئيات)^(١) عندهم ولا يقدر على
تغيير شيء من العالم ولا يفعل بمشيئته .

لكن قالوا : لكن نحن إذا توجهنا إلى هؤلاء بالدعاء لهم والسؤال
منهم - بل وبالعبادة لهم - فاضرعينا ما يفيض منهم وفاض عليهم ما يفيض
من جهة الله .

محاولة رد الباطل
بالباطل

ثم إن طائفة من أهل الكلام يردون عليهم باطلهم [٩٣ ص] بقول
باطل فيردون فاسداً بناسد وإن كان أحدهما أكثر فساداً . مثل إنكار
كثير منهم لكثير من الأمور الرياضية كاستدارة الفلك وغير ذلك مما دل
عليه الكتاب والسنة وآثار السلف مع دلالة العقل^(٢) .

أو يفعلون كما فعله الشهرستاني في « الملل والنحل » حيث أخذ يذكر
المهاضلة بين « الأرواح العلوية » و« بين » الأنبياء^(٣) . ويجعل إثبات
هذه وسائط أولى من تلك . تفضيلاً لأقوال الحنفاء على أقوال الصابئة .

وساطة الملائكة
في التبليغ لمحجب

❖ وهذا غلط عظيم ، فإن الحنفاء لا يثبتون بين الله وبين مخلوقاته
واسطة في عبادته وسؤاله وإنما يثبتون الوسائط في تبليغ رسالاته ؛ فأصل
الحنفاء شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً وغيره من الرسل
رسول الله .

-
- (١) انظر بالتفصيل تصوير النزالي لرأى الفلاسفة في أن الله لا يعلم الجزئيات ونحوه
لهم في كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٠٤ ط د سليمان دينا .
(٢) انظر : النزالي . المقصد من الضلال ص ١٠١ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥ م .
(٣) انظر : الشهرستاني - الملل والنحل . القسم الثاني ص ١٠ . اطارات بين الصابئة
والحنفاء تحرير د . محمد بن فتح الله بدران .

وأما الوسائط التي يثبتها المشركون ، فيجعلون الملائكة معبودين ، وهذا كفر وضلال . وتوسط الملائكة بمعنى تبليغ رسالات الله ، أو بمعنى أنهم يفعلون ما يفعلونه بإذن الله مما اتفق عليه الحنفاء (١) .

ومعلوم أن المشركين من عباد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تضلهم إضلال الشياطين
للمشركين فتكلمهم وتفضي لهم بعض حوائجهم وتخبر بأمور غائبة عنهم .

وكان للكهان شياطين تخبرهم وتأمرهم وإن كان الكذب فيما يقولونه أكثر من الصدق .

وهكذا المشركون في زماننا الذين يدعون غير الله كالشيوخ الفاضلين والموثقين ، تصور لهم الشياطين في صور الشيوخ حتى يظنوا أن الشيخ حضر أو أن الله صور على صورته ما-كما ، وأن ذلك من بركة دعائه . وإنما يكون الذي تصور لهم شيطان من الشياطين .

وهذا مما نعرف أنه ابتلى به في زماننا وغير زماننا خلق كثير أعرف منهم عدداً وأعرف من ذلك وقائع متعددة (٢) .

* والشياطين أيضاً تضل عباد القبور . كما كانت تضل المشركين إضلال الشياطين
العباد القبور
ضلالهم للآلئة من العرب وغيرهم .

وكانت اليونان من المشركين يعبدون الأوثان ويعانون السحر كما ذكروا ذلك عن أرسطو وغيره .

(١) انظر تفصيل رأى ابن تيمية في الوسائط في رسالته «الواسطة بين الخلق والحق» ط القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .

(٢) من أراد الاستزادة في هذا فليقرأ رسالة المصنف «الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

- ٤٢ -

وكانت الشياطين تضاهم وسهم يتم سحرهم وقد لا يعرفون أن ذلك [٩٤ ص] من الشياطين ، بل قد لا يتقرون بالشياطين ، بل يظنون ذلك من « قوة النفس » أو من « أمور طبيعية » أو من « قوى فلكية » ؛ فإن هذه الثلاثة هي أسباب عجائب العالم عند ابن سينا^(١) وموافقيه .

وهم جاهلون بما سوى ذلك من أفعال الشياطين الذين هم أعظم تأثيراً في العالم في الشر^(٢) من هذا كله . وجاهلون بملائكة الله الذين يجرى بسببهم كل خير في السماء والأرض .

* وما يدعونه من جعل « الملائكة » هي « العقول العشرة » أو هي « القوى الصالحة في النفس » وأن القوى الخبيثة « مما قد عرف فساد باللائل العقلية بل بالضرورة من دين الرسول .

فإذا كان شرك هؤلاء وكفرهم في نفس التوحيد وعبادة الله وحده أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم فأى كمال للنفس في هذه الجهالات ؟ وهذا وأمثاله يفتقر إلى بسط كثير . وقد ذكرنا منه طرفاً في مواضع غير هذا^(٣) .

والمقصود هنا ذكر ما ادعاه هؤلاء في « البرهان المنطقي »

بطلان دعواهم : لا بد في (البرهان) من (قضية كلية) .

وأيضاً فإذا قالوا : العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا (بالبرهان) —

(١) انظر : ابن سينا الشفاء ص ٤٠٨

(٢) انظر : ابن سينا . الشفاء ص ٤١٤ ط الماهرة سنة ١٩٦٠

(٣) انظر للمصنف بالتفصيل « بغية المرئاد » .

الذى هو عندهم (قياس شمولى) . وعندهم لا بد فيه من (قضية كلية موجبة) .
ولمذا قالوا : إنه لا نتاج عن قضيتين (سالبتين) ولا (جزئيتين) فى
شئ من أنواع القياس لا بحسب صورته (كالحملى) و (الشرطى المتصل)
والمنفصل . ولا بحسب مادته لا (البرهانى) ولا (الخطائى) [٩٥ ص] ولا
(الجدلى) بل ولا (الشعرى)

لا بد من العلم
يكون القضية
كلية
* فيقال : إذا كان لا بد فى كل ما يسمونه (برهانا) من (قضية كلية)
فلا بد من العلم بتلك (القضية الكلية) أى من العلم بكونها (كلية) . وإلا
فمضى جواز عليها أن لا تكون (كلية) بل (جزئية) لم يحصل العلم بموجبها .
و (المهمة) - وهى المطلقة التى يحتمل لفظها أن يكون (كلية) و (جزئية) -
فى قوة (الجزئية) .

وإذا كان لا بد فى العلم الحاصل بالقياس - الذى يخصصونه باسم (البرهان)
- من العلم (بقضية كلية موجبة) فيقال :

العلم بتلك القضية إن كان (بديهياً) أمكن أن يكون كل واحد من
أفرادها (بديهياً) بطريق الأولى .

وإن كان (نظرياً) احتاج إلى علم بديهي فيفضى إلى الدور المعنى ^(١) أو

(١) إنما حكم ابن تيمية هنا بالإعلان على كل من الدور والتسلسل مع أن الدور فى
هذا الموضع «معنى» - والدور المعنى لبس باطلاً - لأن كلا من المتوقف عليه كالفاعل
المؤثر بالنسبة للآخر والدور إذا كان بهذه المابة فهو باطل .

وبيان أن كلا منهما كالفاعل المؤثر بالنسبة للآخر أن العلم بالقضية هو أثر العلم بالعلم
بالقضية والعلم بالعلم بالقضية لا يكون إلا بالعلم بالقضية . فقد توقف كل منهما على الآخر
توقف الأثر على المؤثر .

من هنا كان الدور المعنى محالاً . وقد حقق ابن تيمية عمالية الدور المعنى على هذه الصورة
فى كتابه منهاج السنة ج ١ ص ١٢١ ط بولاق .

التسلسل في أمور لها (مبدأ محدود) ؛ فإن علم ابن آدم إذا توقف على علم منه وعلمه على علم منه فعلمه له مبدأ ؛ لأنه نفسه له مبدأ ؛ ليس هذا (كتسلسل الحوادث الماضية) وأيضاً فإنه تسلسل في (المؤثرات) وكلاهما باطل .

القضايا الحية

* وهكذا يقال في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها (مبادئ البرهان) وأخوتها ويسمونها (الواجب قبولها) سواء كانت (حسية) طاهرة أو باطنة وهي يحسها بنفسه أو كانت من (المجربات) أو (المتوترات) أو (الحدسيات) عند من يجعل منها ماهو من (اليقينيّات الواجب قبولها) . مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذياته للشمس ، كما يختلف إذا فارقها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال ، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الأبدار .

وهم متنازعون . [٦٦ ص] هل ((الحدس) قد يفيد اليقين ؛ أم لا ؟

القضايا العقلية

* ومثل العقليات المحضة (كقولنا : الواحد نصف الإثنين) ، والكل أعظم من الجزء) والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية) و (الضدان لا يجتمعان) و (النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان) .

فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل (مقدمة) في (البرهان) إلا والعلم (بالنتيجة) ممكن بدون توسط ذلك (البرهان) بل هو الواقع كثيراً .

= وأما إذا كان العلم بالتحضية متوقفاً على العلم بالعلم وكان العلم بالعلم نظرياً قلنا الكلام إلى العلم بالعلم وعلّم جراً فيسلسل الأمر إلى ما لا نهاية في أمر له مبدأ وهو علم الإنسان لأن الإنسان نفسه له مبدأ وإذا كان تصور العلم له مبدأ فعلم الإنسان له مبدأ .
وأيضاً فإن التسلسل هنا إنما هو تسلسل في المؤثرات والتسلسل في المؤثرات باطل .

فإذا علم أن كل واحد فهو نصف كل اثنين (وأن كل اثنين نصفهم واحد) ؛ فإنه يعلم أن (هذا الواحد) نصف هذين الاثنين . وهلم جرا في سائر (التضاييا المعنية) من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية .
وكذلك (كل) و (جزء) ، يمكن العلم بأن (هذا الكل أعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية .

وكذلك « هذان القيضان » من تصورهما نقيضين فإنه يعلم أنهما (لا يجتمعان ولا يرتفعان) . فكل أحد يعلم أن (هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً) (ولا يخلو من الوجود والعدم) كما يعلم (المعين الآخر) . ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن (كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً) .

وكذلك الضدان ؛ فإن الإنسان يعلم أن (هذا الشيء لا يكون أبيض أسود) و (لا يكون متحركاً ساكناً) كما يعلم أن الآخر كذلك . ولا يحتاج في العلم بذلك إلى قضيه كلية بأن (كل شيء لا يكون أسود أبيض) و (لا يكون متحركاً ساكناً) .

الضدان

وكذلك في سائر ما يعلم تضادها ؛ فإن علم تضاد المعينين علم أنهما لا يجتمعان . وإن لم يعلم تضادها لم يفنه العلم بالقضية الكلية — وهى علمه بأن (كل ضدين لا يجتمعان) فإن العلم بالتضدية الكلية يفيد العلم (بالمقدمة [٩٧ ص] الكبرى) المشتملة على (الحد الأكبر) وذلك لا بغنى بدون العلم (بالمقدمة الصغرى) المشتملة على (الحد الأصغر) والعلم (بالنتيجة) — وهو أن هذين المعينين ضدان فلا يجتمعان) — يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى — وهو أن (كل ضدين لا يجتمعان) — فلم يفتر العلم بذلك إلى القيس الذى خصوه باسم (البرهان) .

وإن كان (البرهان) في كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء لا يختص بما يسوونه هم (البرهان) وإنما خصوا هم لفظ (البرهان) بما اشتمل على القياس الذي خصوا صورته ومادته بما ذكروه .

١١ مثال ذلك : أنه إذا أريد إبطال قول من يثبت (الأحوال) (١) القِيَاض :
ويقول (أنها لا موجودة ولا معدومة) فقول : (هذان نقيضان) و (كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان) ؛ فإن هذا جعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً) ولا يمكن (جعل شيء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً في حال واحدة) فلا يمكن جعل الحال (لا موجودة ولا معدومة) ، كان العلم بأن (هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً) ممكناً بدون هذه القضية الكلية .
فلا يفتقر العلم بالنتيجة إلى (البرهان)

١٢ وكذلك إذا قيل : إن (هذا ممكن) و (كل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه) — على أصح القولين — أو (لأحد طرفيه) — على قول طائفة من الناس —

أو قيل : (هذا محث) و (كل محث فلا بد له من محث) فتلك القضية الكلية — وهي قولنا (كل محث لابد له من محث) و (كل ممكن لابد له من مرجح) — يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم (البرهان) عندهم إلا بها . فيعلم أن (هذا المحث لابد له من محث) و (هذا الممكن لابد له من مرجح) .

فإن شك عقله وجَّهَ أن « محث هو بلا محث أحده » أو أن [٩٨ ص] يكون — وهو (ممكن) يقل الوجود والعدم — بدون مرجح

- ٢٣٠ -

يرجح وجوده) جوز ذلك في غيره من المحدثات والممكنات بطريق الأولى .
ولإن جزم بذلك في نفسه لم يحتج علمه (بالنتيجة المعينة) - وهو قولنا (وهذا
محدث فله محدث) أو (هذا ممكن له مرجح) - إلى العلم بالقضية الكلية ،
فلا يحتاج إلى (القياس البرهاني) .

ومما بوضح هذا أنك لا تجد أحداً من بني آدم يريد أن يعلم مطلوباً بالنظر
ويستدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك
القياس البرهاني المنطقي .

فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من (مقدمتين)

ولهذا لا تجد أحداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من
(المقدمتين) كما ينظمه هؤلاء ، بل يذكرون الدليل المستلزم للدلول .

تعدد المقدسات بحسب الحاجة
* ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة وقد يكون مقدمتين وقد يكون
مقدمات بحسب حاجة الناظر المسئول ، إذ حاجة الناس تختلف .

خطأ حص
حصول العلم
على مقدمتين
* وقد بسطنا ذلك في الكلام على (المحصل (١)) وبيننا تحطئة جمهور
العقلاء لمن قال : إنه لا بد في كل علم نظري من (مقدمتين) لا يستغنى عنهما

(١) من بين طرق الأدلة عند نظار المتكلمين أنهم يستدلون بالأدلة المستزمنة عندهم
لدلولاتها وهو ما يعبر عنه بإنتاج المقدمات النتائج كقولنا الجوهر لا تخلو عن حوادث
لها أول وابتداء فهذه هي المقدمة - والنتيجة أن مالا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فالجوهر
لها أول .

فيمكن الاستدلال بمقدمة واحدة سواء أكانت تلك المقدمة نظرية أو بدئية وتستخلص
النتيجة من تلك المقدمة بالاستدلال على حدوث الجوهر بحدوث الأعراض وذلك بإثبات
حدوث الأعراض كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والضوء والظلمة .
ثم نقول : إن كل جسم لا يخلو عن الحركة والسكون الخ وحيث قد ثبت حدوث المرض
فيلزم حدوث الجوهر .

ولا يحتاج إلى أكثر منهما كما يقوله من يقواه من المنطقيين .

وهذا ينبغي أن تأخذه من المواد (العقاية) التي لا يستدل عليها بنصوص الأنبياء ، فإنه يظهر بها فساد منطقهم .

الكلام على تمثيلهم : كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام

وأما إذا أخذت من المواد المعلومة بأقوال الأنبياء فإنه يظهر الاحتياج إلى القضية السككية كما إذا أردنا بيان (تحريم النبيذ المتنازع فيه) ، فقلنا : (النبيذ مسكر وكل المسكر حرام) أو قلنا : (إنه خمر) و (كل خمر حرام) .

فقلنا (النبيذ المسكر خمر) يعلم بالنص وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : (كل مسكر خمر) .

وقولنا (كل خمر حرام) يعلم بالنص والإجماع ، وليس في ذلك نزاع ، وإنما النزاع [ص ٩٩] في (المقدمة الصغرى) . وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (كل مسكر خمر وكل مسكر حرام) (١) .

الحديث على

النظام المنطقي

* وفي لفظ : (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) (٢) وقد يظن بعض الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على النظم المنطقي ليبين النتيجة (بالمقدمتين) كما يفعله المنطقيون . وهذا جهل عظيم ممن يظنه ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم أجل قدراً من أن يستعمل مثل هذا الطريق في بيان العلم .

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه .

(٢) الأول حذف الواو ليستقيم المعنى .

بل هو أضعف عقلاً وعلماً من آحاد علماء أمته لا يرضى لذنسه أن يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين . بل يعدونهم من الجهال الذين لا يحسنون الاستدلال . ويقولون : هؤلاء قوم كانوا يحسنون الصناعات والحساب والطب ونحو ذلك . وأما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الإلهية فلم يكونوا من رجالها .

وقد بين ذلك نظار المسلمين في كتبهم وبسطوا الكلام عليه (١) .

* وذلك أن كون (كل خمر حراما) هو مما علمه المسلمون فلا يحتاجون إلى معرفة ذلك (بالقياس) .

حديث كل
مسكر حرام

ولإنما شك بعضهم في أنواع من الأشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك كما في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري أنه قيل : (يا رسول الله عندنا شراب يصنع من العسل يقال له البتع وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر) . قال — وكان قد أوتى جوامع الكلم — فقال : (كل مسكر حرام) (٢) .

فأجابهم صلى الله عليه وسلم بقضية كلية وبين بها أن كل ما يسكر فهو محرم (وبين أيضاً أن (كل ما يسكر فهو خمر) .

* وهاتان قضيتان صادقتان متطابقتان ، العلم بأيهما كلن يوجب العلم بتحريم [١٠٠ ص] كل مسكر إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقفاً على العلم بهما جميعاً ، فإن من علم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (كل مسكر حرام) وهو من المؤمنين به علم أن (النبيذ المسكر حرام) . ولكن قد يحصل

كونه من
جوامع الكلم

(١) انظر الفرائ — تهافت الفلاسفة ص ٨٥

(٢) تقدم تخريج هذا الحديث في ص

له الشك : هل أراد (التدر المسكر) (١) أو أراد (جنس المسكر) ؟ وهذا شك في مدلول قوله فإذا علم مراده صلى الله عليه وسلم علم المطلوب .
وكذلك إذا علم أن (النبذ خمر) . والعلم بهذا أوكد في التحريم ، فإن من يحلل النبيذ المتنازع فيه لا يسميه (خمرًا) ، فإذا علم بالنص أن (كل مسكر خمر) كان هذا وحده دليلاً على تحريم كل مسكر عند أهل الإيمان الذين يعلمون أن (الخمر محرم) .

* وأما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول فهذا لا يستدل ^{الخمر والمسكر متلازمان} بنصه ، وإن علم أن محمداً رسول الله ولكن لم يعلم أنه حرم الخمر (٢) فهذا لا ينفعه قوله (كل مسكر حرام) وحينئذ يعلم بهذا تحريم الخمر لأن (الخمر) و(المسكر) اسمان لمسمى واحد عند الشارع وهما متلازمان عنده في العموم والخصوص لم عند جمهور العلماء الذين يحرمون كل مسكر .

وليس المقصود هنا الكلام في تقرير المسألة الشرعية بل التنبيه على التمثيل ، فإن هذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف في المنطق من علماء المسلمين (٣) .

التمثيل بصور مجردة عن المواد المعينة

والمنطقيون يمثلون بصور مجردة عن المواد لا تدل على شيء بعينه لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورة المعينة . كما يقولون :

كل أ : ب وكل ب : ج فكل أ : ج

(١) بالأصل (القدح العاشر) وقد صححه الناشر .

(٢) لكونه قريب عبد بالإسلام أو لنشأته بين من لا يؤمنون بهجيم الخمر .

(٣) الغزالي معيار العلم ص ٨٨

* لكن المقصود هو العلم المطلوب من السواد المعينة فإذا جردت يظن
الظان أن هذا يحتاج إليه في (المعينات) وليس الأمر كذلك ، بل إذا
طولبوا بالعلم [١٠١ ص] بالمقدمتين الكليتين في جميع مطالبهم العقلية التي لم
تؤخذ عن المعصومين تجدهم يحتاجون بما يمكن معه العلم (بالمعينات) المطلوبة
بدون العلم بالقضية الكلية فلا يكون بها موقوفاً على (البرهان) .

استثناء
العقليات عن
العلم بالقضية
الكلية

* فالتقضايا النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سموه (برهاناً)
وما يستفاد بالعقل من العلوم ألبساً لا يحتاج إلى (قياسهم البرهاني) فلا
يحتاج إليه - لا في « العقليات » ولا في (السمعيات) فامتنع أن يقال :
لا يحصل علم إلا بالقياس البرهاني (الذي ذكره) .

استثناء القضايا
النبوية عن
القياس

العلوم الحسية لا تكون إلا جزئية معينة

ومما يوضح ذلك أن القضايا (الحسية) لا تكون إلا (جزئية) فنحن لم
ندرك بالحس إلا (احراق هذه النار) و (هذه النار) لم ندرك أن كل نار
محركة (فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا (كل نار محركة) لم يكن لنا طريق
يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن في (الأعيان
المعينة) بطريق الأولى .

* وإن قيل : ليس المراد العلم (بالأمور المعينة) فإن البرهان لا يفيد
إلا العلم بقضية كلية فالنتائج المعلومة (بالبرهان) لا تكون إلا كلية كما
يقولون هم ذلك والكلليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في
الأعيان .

عن إفادى
الكلليات

قيل : فعلى هذا التقرير لا يفيد (البرهان) العلم بشيء موجود بل بأمور

مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان . وإذا لم يكن في هذا علم
بشيء موجود لم يكن في (البرهان) علم بوجود فيكون قليل المنفعة جداً بل
عديم المنفعة .

وهم يقولون بذلك . بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجة (الطبيعية)
و (الإلهية) .

لكن حقيقة الأمر — كما بيناه [١٠٢ ص] في غير هذا الموضع — أن
المطالب (الطبيعية) التي ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد
مقصود (البرهان) .

✧ وأما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من (كليات الطبيعية)^(١) نساد كلياتهم
في الإلهيات
وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة ، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف
منها (البرهان) .

✧ ولهذا حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق وهو
الخونجي^(٢) صاحب (كشف أسرار (المنطق) و (الوجز) وغيرهما أنه
قال عند الموت : « أموت وما عرفت شيئاً إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى
المؤثر) . ثم قال : (الافتقار وصف سلبي فأنا أموت وما عرفت شيئاً) .
وكذلك حدثونا عن آخر أفاضلهم .

(١) الأقدم : الكليات الطبيعية .

(٢) من المناطقة المتأخرين المشهود لهم بالسبق في هذا الفن يطلق عليه أفضل المتأخرين

اسمه أفضل الدين محمد بن نامور من عبد الملك الخونجي الشافعي المصري توفي

سنة ٦٤٩ هـ .

طريق العلم
غير طريق
المطابقة

* فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطرق التي تنال بها العلوم العقلية والسمعية . إلا من علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية فتكون علومه من تلك الجهة لا من جهتهم مع كثرة تعبه في (البرهان) الذي يزعمون أنهم به يزنون العلوم . ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرروه في المنطق .

القضايا الكلية نعام (بقياس التمثيل)

ومما يبين أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى (برهانهم) أن يقال :

إذا كان لا بد في برهانهم من (قضية كلية) فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب .

فإن عرفوها « باعتبار الغائب بالشاهد » وأن (حكم الشيء حكم مثله) ، كما إذا عرفنا أن (هذه النار محرقة) علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلاً وحكم الشيء حكم مثله فيقال :

هذا استدلال (بقياس التمثيل) وهم يزعمون أنه لا يفيد [١٠٣ ص] اليقين — بل الظن — فإذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون : إنه لا يفيد إلا الظن .

وإن قالوا : بل عند الإحساس (بالجزئيات) يحصل في النفس علم (كلي) من (واهب العقل) أو تستعد النفس عند الإحساس بالجزئيات لأن يفرض عليها (الكلي) من (واهب العقل) أو قالوا : من (العقل الفعال) عندهم أو نحو ذلك قيل لهم .

الكلام في ما به يعلم أن (ذلك الحكم الكلى الذى فى النفس علم -
لا ظن ولا جهل) .

* فإن قالوا : هذا يعلم بالبدئية والضرورة كان هذا قولاً بأن هذه
القضايا الكلية معلومة بالبدئية والضرورة وأن النفس مضطرة إلى هذا
العلم . وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة بأنواع الكليات يحصل
أيضاً فى النفس بالبدئية والضرورة كما هو الواقع ، فإن جزم العقلاء
(بالشخصيات) من الحسيات أعظم من جزمهم (بالكليات) . وجزمهم
بكلمية (الأنواع) أعظم من جزمهم بكلمية (الأجناس) والعلم (بالجزئيات)
أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى .

استدباط
الكليات
من الجزئيات
بالتمثيل

ثم كلما قوى العقل اتسعت (الكليات) وحينئذ فلا يجوز أن يقال :
إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم (بالأنواع والأجناس) ولا أن
العلم (بالأنواع) موقوف على العلم (بالأجناس) .

بل قد يعلم الإنسان (أنه حساس متحرك بالإرادة) قبل أن يعلم أن
(كل إنسان كذلك) . ويعلم أن (الإنسان كذلك) قبل أن يعلم أن
(كل حيوان كذلك) .

فلم يبق علمه (بأنه) أو (بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة)
موقوفاً على (البرهان) .

وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان ، فالنفس تحكم بذلك
بواسطة علمها أن (ذلك الغائب مثل هذا الشاهد) أو (أنه يساويه [١٠٤ ص]
فى السبب لكونه حساساً متحركاً بالإرادة ونحو ذلك من (قياس التمثيل
والتعليل) الذى يحتج به الفقهاء فى إثبات الأحكام الشرعية .

استواء (قياس التمثيل) و (قياس الشمول)

وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن وقياسهم هو الذى يفيد اليقين . وقد بينا فى غير هذا الموضع ^(١) أن قولهم هذا من أفسد الأقوال وأن (قياس التمثيل) و (قياس الشمول) سواء . وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد . فالمادة الممينة إن كانت يقينية فى أحدها كانت يقينية فى الآخر . وإن كانت ظنية فى أحدها كانت ظنية فى الآخر .

وذلك أن (قياس الشمول) مؤلف من الحدود الثلاثة : الأصغر ، والأوسط ، والأكبر .

العلقة فى التمثيل
فى الحد
الأوسط فى
الشمول

و (الحد الأوسط) فيه هو الذى يسمى فى قياس التمثيل (علة) و (مناط) و (جامعاً) و (مشاركاً) و (وصفاً) و (مقتضياً) ونحو ذلك من العبارات .

فإذا قال فى مسألة النبيذ : (كل نبيذ مسكر) و (كل مسكر حرام) فلا بد له من إثبات المقدمة الكبرى وحينئذ يتم (البرهان) .

وحينئذ فيمكنه أن يقول : النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب) بجامع ما يشتركان فيه من (الاسكار) فإن الاسكار هو (مناط التحريم) فى (الأصل) وهو موجود فى (الفرع) .

فما به يقرر أن (كل مسكر حرام) به يقرر أن (السكر مناط التحريم) بطريق الأولى . بل التقرير فى (قياس التمثيل) أسهل عليه شهادة (الأصل) له بالتحريم .

(١) ينظر المقام الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان « رد المصنف إشكالاتهم على قياس التمثيل » . . .

فكون الحكم قد علم ثبوته في بعض الجزئيات ولا يكفي في قياس التمثيل لإثباته في أحد الجزئين لثبوته في الجزئ الآخر لا شترأ كهما في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم كما يظنه هؤلاء المغالطون بل [١٠٥ ص] لابد من أن يعلم أن (المشترك بينهما مستلزم للحكم) . والمشارك بينهما هو (الحد الأوسط) وهذا الذي يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه (المطالبة بتأخير الوصف في الحكم) .

وهذا السؤال أعظم سؤال يرد على (القياس) وجوابه هو الذي يحتاج إليه غالباً في تقرير صحة (القياس)

فإن المعارض قد يمنع الوصف في (الأصل) وقد يمنع (الحكم في الأصل) وقد يمنع (الوصف في الفرع) ، وقد يمنع كون (الوصف علة في الحكم) ويقول : لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة . فلابد من دليل يدل على ذلك إما من (نص) أو (إجماع) أو (سبر وتقسيم) أو (المناسبة) أو (الدوران) عند من يستدل بذلك .

فما دل على أن الوصف المشترك مستلزم للحكم) — إما علة وإما دليل العلة — هو الذي يدل على أن (الحد الأوسط مستلزم للأكبر) وهو الدال على (صحة المقدمة الكبرى) ؛ فإن أثبت العلة كان (برهان علة) وإن أثبت دليلها كان (برهان دلالة)^(١) وإن لم يفد العلم بل أفاد الظن

(١) لقد قدم ابن تيمية عرضاً طيباً في هذه المقارنة التي عقدها بين صورة القس لأرسطاطاليس وصورة القياس الفقهي ليدل على أنها سواء من حيث يقينية النتيجة المستخلصة منها أو طليتها .

وفي خلال تصديره لهذه المقارنة قدم ملامح جديدة بالتنبيه إليها :

فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية وهذا أمرٌ بَيِّنٌ .

ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه (القياس الشمولى) كما يستعمل في العقليات (القياس التمثيلى) . وحقيقة أحدهما [هى] (١) . حقيقة الآخر (٢) .

أولاً : أن القياس الفقهى يجمع بين صورتى النهج التين عرفتا لدى المسلمين وهما .
 (أ) الاستدلال بالعام على الخاص — وهو الذى يعرف لدى المنطقيين باسم القياس .
 (ب) الاستدلال بالخاص على العام وهو الذى يعرف لديهم باسم الاستقراء .
 والقياس الفقهى لا يمكن الاستدلال فيه بأحد الجزئين المتماثلين على الآخر إلا إذا صح اندراجهما معاً تحت وصف مشترك بينهما قام الدليل على استطراده للحكم .
 ثم يستدل بذلك على بروت الحكم فى الصورة الأخرى .
 ثانياً : أن الطريق لإببات المقدمة الكبرى وبيان صحتها — لى يتم بها البرهان — إنما يقوم على إبات التلازم بين الحد الأوسط والأكبر إما بعلته أو بدليل الملة .
 وبهذا الطريق يتجو القياس الأرسططاليسى من الاعتراضات التى وجهت إليه .
 وذلك لأنه إذا كان الطريق إلى إبات صحة الكبرى إنما هو الاستقراء فسوف تنأتى الاعتراضات المشهورة .
 أما إذا كان الطريق هو ما حدده الأصوليون من أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر برهان الملة أو ببرهان الدلالة فسوف يسلم هذا القياس من الاعتراضات الموجهة إليه .
 (١) فى الأصل « هو » .

(٢) استعمل المتأخرون من الأصوليين القياس الشمولى ، ينغار فى ذلك « الاحكام فى أصول الاحكام » للآمدى وغيره من الكتب المتأخرة فى أصول الفقه .
 أما الاستعمال « القياس التمثيلى فى العقليات فقد استعمله المؤلف فى المقام الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان « ما أمكن إباته ب « قياس الشمولى » كان إباته ب التمثيل « أظهر » .

أما بيان أن حقيقة أحدهما هى حقيقة الآخر فلأن مناط الحكم فى كليهما هو الحد الأوسط فى قياس الشمولى الذى هو الوصف الجامع فى قياس التمثيل فإذا ما ثبت أن الحد الأوسط فى قياس الشمولى يلزمه الحكم ببت الحكم للحد الأصغر ، كذلك إذا ما ثبت أن الوصف الجامع يلزمه الحكم فى الأصل ببت الحكم فى الفرع .

رد القول بأنه لا قياس في العقلیات إنما هو في الشرعیات :

ومن قال من متأخري أهل الكلام والرأى كأبي المعالي وأبي حامد والرازي وأبي محمد المقدسي وغيرهم : « إن العقلیات ليس فيها قياس وإما القياس في الشرعیات ^(١) ولكن الاعتماد في العقلیات على الدلیل الدال على ذلك مطلقاً » فقولهم مخالف لقول جمهور (١٠٦ ص) نظار المسلمين بل سائر العقلاء ؛ فإن القياس يستدل به في العقلیات كما يستدل به في الشرعیات ، فإنه إذ ثبت أن « الوصف المشترك مستلزم للحكم » كلن هذا دليلاً في جميع العلوم . وكذلك إذا ثبت أنه « ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر » كان هذا دليلاً في جميع العلوم .

وحيث لا يستدل « بالقياس التمثيلي » لا يستدل « بالقياس الشمولي » .

وأبو المعالي ومن قبله من نظار المتكلمين لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين ^(٢) . وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا

(١) المراد بالقياس هنا هو القياس الفقهي الذي يعبر عنه « بالتمثيل » عند المناطقة ، ويرد « الغائب إلى الشاهد » عند المتكلمين .

والتأخرون من أهل الكلام رأوا أن هذا القياس لا يصلح إلا في الشرعیات ، وقد عبر الغزالي عن فكرتهم هذه في معيار العلم بقوله : « . . . هذا كله في إبطال التمثيل في العقلیات . . . فأما في الفقہیات . . . فهذا طريق النظر فيها . . . » . انظر « معيار العلم » ص ١٦٥ وما بعدها للإمام الغزالي تحقيق الدكتور سليمان دينا ط القاهرة سنة ١٩٦١ .

(٢) وضع إمام الحرمين طريقة النظار هذه فقال :

« رتب أعمتنا أدلة القول ترتيباً تنقله ثم بين فساد ونوضح مختارنا فنكون جامعين بين نقل المذاهب والنتيجه على الصواب منها .
قالوا : أدلة القول تنقسم أربعة أقسام :
أحدها : بناء الغائب على الشاهد .

- ٢٤٢ -

كان المشترك مستلزماً للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل^(١).
ومنازعهم يقول . لم يثبت الحكم في الغائب لأجل ثبوته في الشاهد بل

==والناتج . لإنتاج المقدمات النتائج .

والثالث : السمع والتقسيم .

والرابع : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه .

انظر : إمام الحرمين ، البرهان باب مدارك العقول . ورقة رقم ٢٣ مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣ خاص (علم الأصول)

(١) من بين طرق الاستدلال هذه النظائر « قياس الغائب على الشاهد » وذلك بأن تقبس الغائب على الشاهد وتعطيه حكمه لجامع بينهما .

والجوامع أربعة :

١ - جمع بالحقيقة وهو ما عبر عنه ابن تيمية ب « الجمع بالحد »

٢ - جمع بالعلة

٣ - جمع بالشرط

٤ - جمع بالدليل

فأما الأول وهو الجمع بالحقيقة فيمثلون له بأنه إذا كانت حقيقة القادر في الشاهد هو من له القدرة فيجب طرد ذلك ظاهراً ، فإببات حقيقة القدرة أو العلم لله من هذا الطريق .
وأما الثاني وهو الجمع بالعلة فمكقول مثبت الصفات إذا كان العالم في الشاهد يعلم بالعلم لزم طرد ذلك ظاهراً فيجب إنسان سفة زائدة على الذات وهي العلم لله تعالى .
فلو جاز لنا تقدير العالم علماً بدون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه علماً وهو محال .

اسكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة ، كما أن الصفة تقتضي الوصف . فإذا ثبت أن كون العالم علماً في الشاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب العالم معللاً بالعلم أيضاً .
وهذا الطريق أثبت أصحاب الحال من الأشاعرة صفات المعاني .
وأما الثالث وهو الجمع بالشرط فإله العلم مشروط بالحياة في الشاهد فيجب طرد ذلك في الغائب .

ومعنى ذلك أنه يجب طرد الشروط في الغائب والشاهد ، فإن كون العالم علماً مشروط بكونه حياً في الشاهد فيجب طرد ذلك في الغائب .

وأما الرابع وهو الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والاحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم في الشاهد فيجب طرد ذلك غائباً ، ومعنى ذلك أن الدليل يطرود في الغائب والشاهد .

نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل^(١).

فيقال لهم^(٢). وهكذا في الشرعيات ، فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتاج إلى الأصل ، بل نفس الدليل الدال على أن الحكم معلق بالوصف كاف^(٣).

(١) انظر ص ١٦٥ وما بعدها في « معيار العلم » لحجة الإسلام الفزالي تحقيق الدكتور سليمان دنيا ط القاهرة سنة ١٩٦١
(٢) الأصح « له » أى يقال للنازع . حيث أفرد في قوله « ومنازعه » وكان يستعمل التعبير لو قال : ومنازعوهم .
(٣) وجهور النظار الذين سار ابن تيمية على رأيهم يرون أن الحكم في قياس التمثيل إنما هو ثابت بمقتضى قياس الغائب على الشاهد بناء على أن الحكم في الشاهد هو الأصل لثبوته بالنس .

وحيث إن الملة التي استنبط الفقهاء أنها الوصف الذى من أحله وجد الحكم في الأصل قد وجد في الفرع فثبت الحكم في الفرع قياساً على الأصل .
وقد أنكر متأخرو أهل الكلام والرأى وجود هذا القياس في العليات وقالوا :
إن الحكم في الغائب ليس ثابتاً بالقياس على الشاهد بل بمقتضى كلية الوصف الذى يشمل الشاهد والغائب فلم يكن الحكم بالقياس .
فتلا : لو قال الشارع حرمت الخمر واستنبط الفقهاء أن علة التحريم هي الاسكار يكون كل اسكار وجد في أى محل موجباً لتحريم ذلك المحل بمقتضى أنه جزئى من جزئيات هذا الاسكار .

وقد أجاب ابن تيمية على للنازع بأن ما ذكرتموه من أن الحكم ثابت بمقتضى لوصف السكلى .

وأن لا قياس لغائب على شاهد في العليات يقال أيضاً في الشرعيات وأن الحكم في الشرعيات ثابت بمقتضى الوصف الجامع الكلى لا بمقتضى قياس الغائب على الشاهد .

فإن قال للنازع : إن الوصف الجامع لا يلزم من وجوده وجود الحكم في غير الشاهد لأنه أهم من حيث المحل ولا يلزم من وجود الأهم وجود الأخص إذ قد يتحقق الأهم بدون الأخص .

نعم يلزم من وجود الأخص وجود الأهم إذ يلزم من وجود الإنسان وجود الحياة ولا يلزم من وجود الحياة وجود الإنسان .

لكن لما كان هذا كلياً ، والكل لا يوجد إلا معيناً كان تعيين
«الأصل» مما يعلم به تحقق هذا الكل . وهذا أمر نافع في الشرعيات
والعقليات .

فعلت أن «القياس» حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم أو
على إلغاء (١٠٧ ص) الفارق بين الأصل والفرع ، فهو قياس صحيح ودليل
صحيح في أى شيء كان .

تنازع الناس في معنى القياس .

وقد تنازع الناس في معنى «القياس» .

فقال طائفة من أهل الأصول . هو حقيقة في قياس « التمثيل » مجاز في
« قياس الشمول » . كالأبي حامد وأبي محمد المقدسي وغيرهما .

وقال طائفة . بل هو بالعكس . حقيقة في « الشمول » مجاز في « التمثيل »
كأبي حزم وغيره .

== من ثم لا يوجد الحكم في القياس لوجود الوصف الجامع لجواز أن يكون الوصف الجامع
وهو الأعم قد تحقق في الأصل ولم يتحقق في غيره الذي هو الغائب .

قلنا : نعم إنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص أسكن يلزم من وجود الأعم وجود
مقتضاه وهو الحكم لأنه لازم للوصف .

من ثم وجب أن يكون الحكم أهم من الوصف .

فالوصف من حيث الحكم أخص ومن حيث المحل أعم فهو إذا ما وجد وجد مقتضاه في أى
محل لأن المتضمن وهو الحكم أعم منه .

أما من حيث المحل فلا يلزم من وجوده في محل وجوده في محل آخر إذ قد يتحقق في محل
ولا يتحقق في غيره ضرورة انفراد الأعم عن الأخص .

أما إفراد الأعم عن مقتضاه الذي هو الحكم فلا .

وكلا مناهما هو في الحكم بالنسبة للوصف لا بالنسبة للمحل .

من هنا يتضح أن كلام النازع إنما هو بالنظر إلى الوصف ومحل الحكم لا بالنظر إلى الوصف
ومقتضاه الذي هو الحكم .

وفال جمهور العلماء . بل هو حقيقة فيهما و « القياس العقلي » يتناولهما جميعاً . وهذا قول أكثر من تكلم في « أصول الدين » و « أصول الفقه » وأنواع العلوم العقلية . وهو الصواب وهو قول الجمهور من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم كالشيخ أبي حامد والقاضي أبي الطيب وأمثالهما وكالقاضي أبي يعلى والقاضي يعقوب^(١) . والخلواني^(٢) وأبي الخطاب^(٣) وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم ، فإن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر . وإنما تختلف صورة الاستدلال .

• و « القياس » في اللغة تقدير الشيء بغيره « وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين ، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله فإن الكلي هو « مثال في الذهن لجزئياته » ولهذا كان مطابقاً موافقاً له .

حقيقة « قياس الشمول »

و « قياس الشمول » هو انتقال الذهن من « المعين » إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره ، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول - وهو المعين - فهو انتقال من خاص إلى عام ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص ، من « جزئي » إلى « كلي » ثم من ذلك الكلي ، إلى الجزئي ، الأول فيحكم عليه بذلك الكلي .

(١) هو القاضي أبو علي يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطورا المكنى تلميذ أبي يعلى في الفقه الحنبلي له مؤلفات في الفروع والأصول . كان أعرف قضاء وقته بأحكام القضاء توفي سنة ٤٨٨ هـ .

(٢) هو أبو الفتح محمد بن علي بن محمد الخلواني الحنبلي تفقه على القاضي أبي علي يعقوب تلميذ أبي يعلى توفي سنة ٥٠٥ هـ .

(٣) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلاذي شيخ الحنابلة في عصره تفقه على القاضي أبي يعلى وصنف في المذهب والخلاف والشعر والأصول توفي ببغداد سنة ٥١٠ هـ ودفن بجوار الإمام أحمد .

ولهذا كان «الدليل» أخص من مدلوله (١٠٨ ص) الذي هو «الحكم»، فإنه يلزم من وجود «الدليل» وجود «الحكم» و «اللازم» لا يكون أخص من «ملزومه» بل أعم منه أو مساويه وهو المعنى بكونه أعم .

و «المدلول عليه» الذي هو محل الحكم وهو المحكوم عليه المخبر عنه ، الموصوف ، الموضوع إما أخص من «الدليل» وإما مساويه — فيطلق عليه القول بأنه أخص منه لا يكون أعم من «الدليل» إذ لو كان أعم منه لم يكن «الدليل لازماله» وإذا لم يكن لازماله لم يعلم أن لازم «الدليل» - وهو الحكم - لازم له فلا يعلم ثبوت الحكم له فلا يكون الدليل دليلا، وإنما يكون إذا كان لازما «للمحكوم عليه» الموصوف المخبر عنه الذي يسمى «الموضوع» «المبتدأ» مستلزما «للحكم» الذي هو صفة وخبر وحكم وهو الذي يسمى «المحمول» و «المخبر» .

وهذا «كالمسكر» الذي هو أعم من «النبيذ» المتنازع فيه وأخص من «التحريم» .

وقد يكون «الدليل» مساويا في العموم والخصوص «للحكم» و«لمحله» (١) . وبأى صورة ذهنية أو لفظية - صور «الدليل» لحقيقته واحدة وإن ما يعتبر في كونه «دليلا» هو كونه «مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه» فهذا هو جهة دلالة - سواء صور قياس «شمول» و «تمثيل» أو لم يصور كذلك . وهذا أمر بقله القلب وإن لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدل بالأثلة على المدلولات وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم .

(١) تحقق هذه المساواة فيما إذا قلنا .

الإنسان ضاحك وكل ضاحك قابل للتعلم . . . الإنسان قابل للتعلم

وقد يعبرون بعبارات مبيّنة لمعانيهم وإن لم يسدّكوا اصطلاح طائفة معينة (١٠٩ ص) من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم . فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بينا بنفسه أو بدليل آخر .

حقيقة : قياس التمثيل ، والموازنة بينه وبين « قياس الشمول » :
وأما « قياس التمثيل » فهو انتقال الذهن من « حكم معين » إلى « حكم معين »
لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلّي ، لأن ذلك « الحكم » يلزم ذلك
المشترك الكلّي .

ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب إذا لم يكن بينا كما تقدم .
فهنا يتصور المعينين أولاً - وهما الأصل والفرع - ثم ينتقل إلى لازمهما
وهو « المشترك » ، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم .
ولا بد أن يعرف أن « الحكم لازم للمشارك » وهو الذي يسمى هناك
قضية كبرى - ثم ينتقل إلى إيجاب هذا اللازم للملزم الأول المعين .

فهذا هو هذا في الحقيقة وإنما يختلفان في تصوير « الدليل » ونظمه .
وإلا فالحقيقة التي صار بها دليلاً - وهو أنه مستلزم للدلول - حقيقة واحدة .
ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون المثل في « قياس التمثيل » بقول
القائل : « السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الإنسان » ثم يوردون على
هذا القياس ما يختص به لمصوص المادة . وهذا يرد عليه ولو جعل « قياس
الشمول » فإنه لو قيل :

« السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث » لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة^(١) .

(١) انظر : الغزالي : معيار العلم ص ١٦٥ وما بعدها تحقيق دكتور سليمان ديباط

ولكن إذا أخذ « قياس الشمول » في مادة معلومة يئنه لم يكن فرق يئنه وبين . قياس التمثيل ^(١) بل قد يكون « التمثيل » أبين ولهذا كان العقلاء يقيسون به ^(٢) .

فولهم في الحد أنه لا يحصل بالمثال
* وكذلك (١١٠ ص) قولهم في « الحد » إنه « لا يحصل بالمثال » إنما ذلك في المثال الذي لا يحصل به التمييز بين الحدود وبين غيره . بحيث يعرف به ما يلزم الحدود طرداً وعكساً ، بحيث يوجد حيث وجد وينتفى حيث انتفى فإن الحد المميز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكساً . فكل ما حصل هذا فقدميز المحدود عن غيره . وهذا هو الحد عند جماهير النظار ولا يسوغون إدخال « الجنس العام » في الحد .

فإذا كان المقصود الحد بحسب الاسم فسأل بعض العجم عن مسمى « الخبز » فأرى « رغيفاً » وقيل له : هذا فقد يفهم أن هذا اللفظ يوجد فيه كل ما هو « خبز » سواء كان على صورة « الرغيف » أو غير صورته وقد بسط الكلام على ما ذكره المنطقيون على « المحصل » وغير ذلك .

وجد هذا في الأمثلة المجردة إذا كان المقصود إثبات الجيم للألف والحد الأوسط هو الباء فقيل :

كل أف باءٌ وكل باء جيمٌ أنتج : كل ألف جيمٌ

ولكن يحتاج ذلك إلى إثبات « انقضية الكبرى » مع « الصغرى » .

(٢) زاد في صون المنطق : فإن الكلى هو مثال في التهن لجزئياته . ولهذا كان مطابقاً موافقاً له .

(٣) في صون المنطق : يثبتون به .

فإذا قيل :

كل ألف جيم قياساً على الدال

لأن الدال هي جيم

وإنما كانت جيماً لأنها باء

والألف أيضاً باء

فتكون الألف جيماً لأشترأ كهما في المستلزم للجيم وهو الباء .

كان هذا صحيحاً في معنى الأول لكن فيه زيادة مثال قيس عليه

الألف مع أن الحد الأوسط « - وهو الباء - موجود فيهما .

دعواهم في « البرهان » أنه يفيد العلوم الكمالية :

فإن قيل : ماذا كرموه من كون « البرهان » لا بد فيه من قضية كلية

صحيح ولهذا لا يثبتون به إلا مطلوباً كلياً ويقولون : « البرهان لا يفيد

إلا الكلّيات » .

ثم أشرف الكلّيات هي « العقلّيات المحضة التي لا تقبل التغير

والتبديل » . فهي التي تكمل بها النفس وتبصر [١١١ ص] عالماً معقولاً

موازياً للعالم الموجود بخلاف القضايا التي تتبدل وتتغير .

وإذا كان المطلوب هو الكلّيات العقلية التي لا تقبل التبديل والتغير

فتلك إنما تحصل « بالقضايا العقلية الواجب قبولها » . بل أنما تكون في

القضايا التي جهتها « الوجوب » كما يقال « كل إنسان حيوان » و « كل

موجود إما واجب وإما ممكن » . ونحو ذلك من القضايا الكلية التي

لا تقبل التغير :

أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة :

العلم الطبيعي إما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج وهو « الطبيعي » وموضوعه « الجسم » .

العلم الرياضي وإما علم مجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج وهو « الرياضي » كالإكلام في المقدار « و » العدد «

العلم الإلهي وإما ما يتجرد عن المادة فيهما وهو « الإلهي » وموضوعه « الوجود المطلق » بلواحقه التي تلحقه من حيث هو « وجود » كاتقسامه إلى (واجب) و « ممكن » و (جوهر) و (عرض)^(١)

الجواهر الخمسة

وانقسام (الجوهر) إلى ما هو حال وما هو محل وما ليس بمحل ولا محل بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير ، وإلى ما ليس بمحل ولا محل ولا هو متعلق بذلك^(٢)

فالأول هو (الصورة)

والثاني هو (المادة) وهو (الهولي) ومعناه في لغتهم (الحل)

(١) انظر : الفارابي : احصاء العلوم ص ٢ ط القاهرة سنة ١٩٣١

(٢) انظر : ابن سينا : الشفاء ص ٢ ط القاهرة سنة ١٩٦٠

والمركب منهما هو (الجسم^(١))

والثالث هو (النفس)

والرابع هو (العقل)

وهذه الخمسة ، أقسام (الجوهر) عندهم .

والأول مقالى يجعله أكثرهم من مقولة (الجوهر) . ولكن طائفة من كون الصورة متأخريهم كابن سينا^(٢) امتنعوا من تسميته «جوهراً» وقالوا : « الجوهر [هو] ما إذا وجد كان وجوده لا فى موضوع » أى : لا فى محل يستغنى عن الحال فيه . وهذا إما يكون فيما وجوده غير (ماهيته) ، والأول ليس كذلك فلا يكون (جوهراً) . وهذا مما خالفوا فيه سلفهم ونازعوهم فيه نزاعاً لفظياً ولم [١٢١ ص] يأتوا بفرق صحيح معقول . فإن تخصيص اسم (الجوهر) بما ذكره أمر اصطلاحى .

وأولئك يقولون . بل هو (كل ما ليس فى موضوع) كما يقول المتكلمون (كل ماهو قائم بنفسه) أو (كل ماهو متميز) أو (كل ما قامت به الصفات) أو (كل ما حمل الأعراض) ونحو ذلك .

وأما الفرق المعنوى فدعواهم أن (وجود الممكنات زائد على ماهيتها فى الخارج) باطل . ودعواهم أن (الأول وجود مقيدة بالسلوب) أيضاً باطل كما هو مبسوط فى موضعه^(٣)

(١) وهو الثالث فى ترتيب العدد وما بعده الرابع — وهو النفس — والخامس من أقسام الجوهر هو العقل .

(٢) انظر : ابن سينا — الشفاء من ٥٨ ، ٥٩ .

(٣) سيوضح المصنف ذلك فيما يأتى بالتفصيل تحت عنوان « حقيقة توحيد الفلاسفة » وانظر من ١٧٤ وما بعدها ج ١ من موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول ط ١ القاهرة

علم « المقولات العشر »

مع أن تقسيم « الوجود » إلى « واجب » و « ممكن » هو تقسيم ابن سينا وأتباعه .^(١) وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسمونه إلا إلى « جوهر » و « عرض » و « الممكن عندهم لا يكون إلا « حادثا » كما اتفق على ذلك سائر العقلاء . وهذا العلم هو علم « المقولات العشر » وهو المسمى عندهم « قاطيغورياس »^(٢) .

الأدلة على بطلان دعواهم في « البرهان »

والمنصوص هنا الكلام على « البرهان » . فيقال :

هذا الكلام وإن صل به طوائف فهو كلام مزخرف وفيه من الباطل ما يطول وصفه . لكن تنبه على بعض ما فيه . وذلك من وجوه :

الوجه الاول

« البرهان » لا يفيد العلم بشيء من الموجودات

الاول أن يقال : إذا كان « البرهان » لا يفيد إلا العلم بالكليات والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان ، وليس في الخارج إلا موجود معين ، لم يعلم (بالبرهان) شيء من المعينات ، فلا يعلم به موجود أصلا بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قدر أن كمالها في العلم فقط وإن كانت هذه قضية

(١) انظر ابن سينا ، الشفاء ص ٣٧

(٢) انظر : هبذ الرحمن بدوي : منطق أرسطو ج ١ ص ٣ ط القاهرة سنة ١٩٤٨

كاذبة كما بسط في موضعه (١) فليس هذا علما تكمل به النفس ، إذ لم تعلم شيئا من الموجودات ولا صارت عالماً معقولا موازيا للعالم الموجود، بل صارت عالماً لأموركلية مقدرة لا يعلم بها شيء من العالم الموجود . وأى خير في هذا فضلا عن أن يكون كالا ؟

الوجه الثاني

لا يعلم (بالبرهان) (واجب الوجود) ولا (العقول) إلخ

الثاني أن يقال : أشرف الموجودات هو (واجب الوجود) ووجوده معين - لا كلي فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه (وواجب الوجود) يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وإن لم يعلم منه (ما [١١٣ ص] يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه) بل إنما عليم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره لم يكن قد عليم (واجب الوجود) .

وكذلك (الجواهر العقلية) عندهم - وهي (العقول العشرة (٢)) أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم ، كالسهروردي المقتول وأبي البركات (٣) ، وغيرها - كلها جواهر معينة لا أموركلية . فإذا لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شيء منها .

(١) سيأتي ذلك في الوجه الخامس .

(٢) العقول العشرة نظرية في خلق العالم بطريق الفيض من الله ، وقد نشأت لحل إشكال ورد في التفلسف القديم وهو كيف تصدر الكثرة المطلقة عن الواحد من كل وجه ؟ وكيف يتصل البكامل بالناقص ؟ فكانت هذه النظرية التي ظهرت لتباعد الكثرة والقسم عن منطقة الواحد من كل وجه .

(٣) انظر « المتبر » ج ٣ ص ١٥٦ وما بعدها ط دائرة المعارف العثمانية بميدرد آباد الدكن سنة ١٣٥٧ هـ .

وكذلك (الأفلاك) التي يقولون أنها (أزلية أبدية^(١)) وهي معينة
 فإذا لم تعلم إلا الكليات لم تكن معلومة .
 فلا يعلم (واجب الوجود) ولا (العقول) ولا شيء من (النفوس) ولا
 (الأفلاك) بل ولا (العناصر) ولا (المولدات) وهذه جملة (الموجودات)
 عندهم . فأى علم هنا تكمل به النفس !

الوجه الثالث

ليس (العلم الإلهي) عندهم علماً بالخالق ولا بالخلق
 والثالث أن يقال . العلم الأعلى عندهم المذى هو الفلسفة الأولى والحكمة
 العايا (علم ما بعد الطبيعة) باعتبار الاستدلال — وما هو (قبلها) باعتبار
 الوجود) — وهو الذى يسميه طائفة منهم (العلم الإلهي)
 وموضوع هذا العلم هو (الوجود المطلق الكلى) المنقسم إلى (واجب)
 و (ممکن) و (قديم) و (محدث) و (جوهر) و (عرض) .

إيراد لابن المطهر الحلي^(٢)

وقد أورد بعض المتأخرين من الشيعة المصنفين فى علمهم ما ذكر أنه —
 (الأسرار الخفية فى العلوم العقلية) — عليهم سؤالاً .

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٥٢ وما بعدها ط القاهرة سنة ١٩٣٨ .

(٢) هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلي . انتهت
 إليه رئاسة الإمامية فى مصر . توفى سنة ٧٢٦ هـ .

ذكر له المؤرخون نحو سبعين كتاباً منها « منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة » تحافيه
 نحو المذهب الشيعى .

وقد رد عليه المصنف فى كتابه المتنازع « منهاج السنة النبوية فى تفضيل كلام الشيعة
 والقدرة » .

قال : إن كان موضوعه (كل موجود) فلا يبحث فيه عن عوارض (كل موجود) .

وإن كان أخص من ذلك (كالواجب) و (الممكن) فذلك جزء منه
التقسيم نوعان : تقسيم الكل إلى أجزائه وتقسيم (الكل) إلى جزئياته
فيقال له : القسمة نوعان : قسمة (الكل) إلى جزئياته وقسمة الكل «
إلى أجزائه » . والقسمة الثانية [١١٤] هي المعروفة في الأمر العام كما يقول
العلماء (باب القسمة) ويذكرون قسمة الموارث والغنائم والأرض وغير ذلك .
ومنهم قوله تعالى : ونبيهم أن الماء قسمه بينهم كل شرب محتضر ^(١) ومنهم قوله
تعالى (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم) ^(٢)

وأما تقسيم (الكل) إلى جزئياته فمثل قولنا : (الحيوان ينقسم إلى (ناطق) و (أعجم) وهو (قسمة) الجنس (إلى أنواعه) و (النوع) إلى (أشخاصه) .
استطراد :

ولهذا كان النحاة إذا أرادوا أن يقسموا ما يقسمونه إلى اسم
وفعل وحرف يختلف كلامهم فكثير منهم يقول (الكلام ينقسم إلى اسم وفعل
وحرف) وهذا هو الذي يذكره قدماء النحاة فاعترض عليهم بعض من صنف
في قوانين النحو كالكرزولي ^(٣) وقالوا : (كل جنس قسم إلى أنواعه
أو أنواع أشخاصه فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص
وإلا فليست بأقسام له) . فصاروا يقولون : (الكلمة تنقسم إلى اسم وفعل
وحرف ويقولون : (الكلمة جنس تحته أنواع - الاسم والفعل والحرف .

اختلاف النحاة
في قسم الكلام
إلى اسم وفعل
وحرف

(١) القدر ٥٤ : ٢٨

(٢) العجبر ١٥ ، ٤٤

(٣) هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن غيسى الجزولي نسبة إلى جزوله ويقال لها
أيضاً كزوله — بطن مشهور من البربري الذي ذكرته البربر المراكشي إمام من أئمة علم
النحو له في ذلك المقدمة الجزولية التي تسمى « بالقانون » توفي سنة ٦٠٧ هـ .

وهذا الاعتراض خطأ ممن أورده ؛ لأن أولئك لم يقصدوا تقسيم (الكلى) إلى « جزئياته » وإنما قصدوا تقسيم « الكل » إلى « أجزائه » وهو التقسيم المعروف أولاً في العقول واللغات .

كما إذا قلت : هذه الأرض مقسومة لفلان هذا الجانب ولفلان هذا الجانب كما قال تعالى : ونبيهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر » والكلام مركب من الأسماء والأفعال والحروف كما يتركب البيت من السقف والحيطان والأرض وكما أن بدن الإنسان مركب من أعضائه [١١٠ ص] المتميزة وأخلاطه المترتبة فتقسيمه إلى الأعضاء والأخلاط تقسيم « كل » إلى « أجزائه » . ومثل هذا يمتنع أن يصدق فيه اسم « المقسوم على الأجزاء » فليس كل واحد من أعضائه « بدنا » ولا كل من أخلاطه « بدنا » ولا كل من أجزاء السقف « بيتا » . وكذلك « الوجه » إذا قيل : ينقسم إلى جبين وأنف وعين وخد وغير ذلك لم يكن كل واحد من هذه الأعضاء « وجها » ونظائره هذا كثيرة .

وأما « الكلى » فإنما يوجد في الذهن لا في الخارج . فتبين أن تقسيم الأولين أظهر من تقسيم الآخرين .

استطرد

معنى « الكلمة » والحرف ، في كلام العرب

• ثم إن الآخرين جعلوا أن « الكلمة » اسم جنس لهذه الأنواع ، ولفظ « الكلمة » لا يوجد في لغة العرب إلا اسما لجملة تامة - اسمية أو فعلية - كقول النبي ﷺ : كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن ثقيلتان

الكلمة في
الجملة التامة

في الميزان « سبحان الله ومحمده سبحان الله العظيم »^(١) وقوله : أصدق كلمة قالها شاعر ، كلمة لبيد « ألا كل شيء ما خلا الله باطل »^(٢) ، وقوله في النساء : « أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله »^(٣) .
ومنه قوله تعالى :

وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا^(٤) ، وقوله تعالى :
وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا . مَا لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَلَا لِآبَائِهِمْ
كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا^(٥) .
ومثل هذا كثير في كلام العرب .

• وبعض متأخرى النحاة لما سمع بعض هذا قال : وقد يراد « بالكلام »
الكلمة والكلام هو جملة تامة .

وليس الأمر كما زعمه . بل لا يوجد في كلام العرب لفظ « الكلمة » إلا
للجملة التامة التي هي « كلام » ولا تطلق العرب لفظ « كلمة » ولا « كلام »
[١٦ ص] إلا على جملة تامة .

ولهذا ذكر سيبويه^(٦) أنهم يحكون « بالقول » ما كان « كلاما » ولا
يحكون به ما كان « قولاً » .

(١) أخرجه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان من حديث
أبي هريرة .

(٢) أخرجه الشيخان عن أبي هريرة .

(٣) من خطبته المشهورة في حجة الوداع . أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله بلفظ
« فأتوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله . . الخ »

(٤) التوبة ٩ : ٤٠

(٥) السكف ١٨ : ٤ -

(٦) هو إمام النحاة عمرو بن عثمان بن قنبر ، كنيته أبو بشر ولقبه سيبويه . أول
من بسط الكلام في علم النحو وكتابه المسمى « كتاب سيبويه » هو عمدة المراجع لهذا
العلم توفي سنة ١٨٠ هـ

(م ١٧ - الرد على المتطمين)

لا يصح نسبة
المفردات
كلمات إنما هي
حروف

« وأما تسمية الاسم وحده « كلمة » والفعل وحده « كلمة » والحرف وحده « كلمة » مثل (هل) و (بل) فهذا اصطلاح محض لبعض النجاة . ليس هذا من لغة العرب أصلاً .

وإنما تسمى العرب هذه المفردات « حروفاً » . ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم :

« من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنات . أما إنى لا أقول (الام) حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف (١) » .

والذى عليه محققو العلماء أن المراد « بالحرف » الاسم وحده والفعل ، وحرف المعنى « ألف حرف » وهذا اسم .

ولهذا لما سأل الخليل (٢) أصحابه عن النطق « بالزاء » من « زيد » فقالوا : « زاء » فقال : نطقتم « بالاسم » وإنما الحرف « زه » . ومنه قول أبي الأسود الدؤلى (٣) ، وذكر له لفظة من الغريب وقال : « هذا حرف لم يبلغك » فقال : « كل حرف لم يبلغ فك فافعل به كذا » .

ولهذا ذكر سيبويه فى أول « كتابه » التقسيم إلى « اسم » ، وفعل ، و « حرف » جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل « فجعل الفصل من النوع الثالث أنه « حرف »

(١) أخرجه النزمذى فى فضائل القرآن والدارى بلفظ « من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة وال حسنة بشعر أمهاتها » . لا أقول آ ل م ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف .

(٢) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي الفراهيدى البصرى يكنى بأبى عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب ، والواضع للعلم « العروض » - ميزان الشعر - وهو صاحب كتاب « العين » فى اللغة وهو إمام الحوئين البصريين وأستاذ سيبويه توفى سنة ١٨٠ هـ .

(٣) هو طالم بن عمرو بن ظالم - وقيل ابن سفيان - الكنتانى البصرى واضع علم الحوكان من مشاهير التابعين ، من الشيعة المخلصين لعلى رضى الله عنه توفى سنة ٦٩ هـ .

جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل (فميزه بقوله « جاء لمعنى » عن حروف الهجاء ،
مثل « ألف » « با » « تا » فإن هذه حروف هجاء .

وهذه الألفاظ أسماء تعرب إذا عقدت وركبت ولكن إذا نطق بها
قبل التركيب نطق بها ساكنة كما ينطق بأسماء العدد قبل التركيب والعقد
فيقال واحد ، اثنان ، ثلاثة .

ولهذا يعلم الصبيان في أول الأمر أسماء الحروف المفردة ا ، ب ، ت ، ث ثم
المركبة (١١٧) وهى أبجد هوز حطى ، ويعلمون أسماء الأعداد ، واحد ،
إثنان ، ثلاثة .

عود إلى أصل الموضوع :

والمقصود هنا أن التقسيم نوعان تقسيم « الكل » إلى « أجزائه » وهو
أشهرهما وأعرفهما في العقول واللفات . والثانى تقسيم « الكلى » إلى
« جزئياته » وهو التقسيم الثانى لأن « الكليات » هى « المعقولات الثانية » .

الجواب على
إيراد ابن
الطبر الحل

فإذا قال القائل : « الوجود » الذى هو موضوع العلم الإلهى عندهم أما
أن يكون « كل موجود » أو بعضه وهو « الواجب » أو « الممكن » كان
هذا الحصر خطأ منه ، لأن موضوعه « الوجود الكلى » المنقسم إلى أنواعه
لا « الكل » المنقسم إلى أجزائه .

ومعلوم أن « الوجود الكلى » يتكلمون فى لواحقه الذاتية لا فى لواحق
« كل موجود » .

العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علما « بوجود » فى الخارج :
لكن الذى تبين به خساسة ما عند القوم ونقص قدره أن هذا « الوجود

الكلى « إنما يكون » كلياً في الذن « لا في الخارج . فإذا كان هذا هو « العلم الأعلى » عندهم لم يكن « الأعلى » عندهم علماً بشيء موجود في الخارج بل علماً بأمر مشترك بين جميع الموجودات ، وهو مسمى « الوجود » وذلك كمسمى « الشيء » . و « الذات » و « الحقيقية » و « النفس » و « والعين » و « الماهية » ونحو ذلك من المعاني العامة .

والمعلوم أن العلم بهذا ليس هو علماً بموجود في الخارج لا بالخالق ولا بالخلق ، وإنما هو علم بأمر تشترك فيه الموجودات لا يوجد إلا في الذن ومن المتصوات ما تشترك فيه الوجود والمعدوم كقولنا « مذكور » و « معلوم » و « مخبر عنه » . فهذا اعم من ذلك .

وهذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين ، فإنه العلم بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه .

والعلم به أعلى العلوم من كل وجه والعلم به [١١٨ ص] أصل لكل علم . وهم يسمون أن العلم به إذا حصل على الوجه التام يستلزم العلم بكل موجود . وهذا بخلاف العلم بمسمى « الوجود » فإن هذا لا حقيقة له في الخارج ، ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما يتميز به كل شيء بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصور له في الخارج وإنما هو علم بهذه المشتركات .

وليس في مجرد العلم بذلك ما يوجب كمال النفس بل ولا في العلم بأقسامه العامة ، فإننا إذا علمنا أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » و « عرض » وأن أقسام « الجوهر » خمسة كما زعموه — مع أن ذلك ليس بصحيح^(١) ولا يثبت مما ذكرناه إلا « الجسم » .

(١) جواب الشرط عنون اهتماماً على السياق وتهديره ، لم يقد ذلك كمالاً للنفس .

وأما « المادة » و « الصورة » والنفس و « العتال » فلا يثبت لها حقيقة في الخارج إلا أن يكون « حسبا » أو « عرضا » .
والسكن ما يثبتونه يعود إلى أمر مقدر في النفس لا في الخارج كما قصد بسط في موضعه (١) .

١٠ وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم كأبي محمد بن حزم (٢) ^{تعظيم ابن حزم لأهل المطلق} وغيره . ولتعظيمه المطلق رواه بإسناد إلى متى (٣) الترجمان الذي يرجعه إلى العربية . ومع هذا فاعترف بما ذكرناه . وقد بسط ذلك في موضعه . ونحن نفرض هنا وجود ذلك في الخارج . فالعلم بانقسام ذلك إلى (جواهر خمسة) وانقسام (العرض) إلى الأنواع التسعة (٤) مع أنه لم يتم دليل على اتسامه إلى تسعة عند بعضهم وقد أنشدوا فيها :

زيد الطوبل الأسود ابن مالك . في داره بالأمس كان يتكى
في يده سيف نضاه فانتضى . فمذه عشر مقولات سوى

فذكر في هذين البيتين : الجوهر^١ والكم^٢ والكيف^٣ والإضافة^٤
[١١٩ ص] والأين^٥ ومتى^٦ والوضع^٧ والملك^٨ وأن يفعل^٩ وأن يفعل^{١٠} ،
ولما لم يتم دليل على حصر أجناسها العالية في تسعة جعلها بعضهم خمسة

(٢) انظر ابن تيمية ، الموافقة ص ١٢٨ ، ١٧٤ ، ١٨٠

(٣) انظر ابن حزم التقریب لحد المطلق والصلح ص ٩٩ ط القاهرة

(٤) هو متى بن يونس الصيرافي يكنى بأبي بشار انتهت إليه رئاسة المطلقين في عصره .
نفا في أسكول مرماري قرأ على قويري وعلى روفيل ونيامين وعلى أحمد بن كريب . وله
تفسير من السرياني إلى العربي . من تسميته كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير
ثامس طيوس — كتاب البرهان .

وترجم مقالة اللام لأرسطو . كان ببغداد في خلافة الرازي بعد سنة ٣٢٠ هـ .

(٥) انظر : ابن النديم القهرست ص ٣٦٨ ط القاهرة .

(٦) خير المبتدأ الذي هو قوله « فالعلم » محذوف تقديره لا يفيد كما لا للنس .

- ٢٦٢ -

وبعضهم ثلاثة الكم والكيف والإضافة (١)

والمقصود هنا أنه إذا علم هذا التقسيم (٢) وعندهم كلما كان أعم كان أقرب إلى العقول وكان البرهان عليه أقوم ، فإنه لا يقوم برهان واجب القبول دائماً إلا على ما لا يتغير .

وهذه الأعراض عندهم لا تقوم « بواجب الوجود » بل ولا (بالعقول) إلا بعضها على نزاع بينهم . فيعود الكمال إلى تصور (وجود مطلق) لا حقيقة له في الخارج كتصور (ذات مطلقة) و (نىء مطلق) و (حقيقة مطلقة) .

وأى كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الوجودات المعينة الجزئية ؟ وأى علم في هذا رب العالمين الذى لا تكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلك كما قد بسط في موضعه (٣)

نهاية الفلاسفة
بداية اليهود
والنصارى

ولهذا كانت نهاية الفلاسفة — إذا هداهم الله بعض الهداية — بداية اليهود والنصارى الكفار فضلاً عن المسلمين أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

فإن ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضل في الجنس والكم والكيف مما عند الفلاسفة .

(١) انظر بالتفصيل : الدكتور هل سائ الذئار مناهج البحث عند مفكرى المسلمين

ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) جواب الشرط محذوف تقديره : فلا يوجب ذلك كما لا للنفس .

(٣) سيأتى بسط ذلك في الوجه الخامس من هذا المقام .

الوجه الرابع

العلم الرياض لا تكمل به النفوس وإن ارتاحت به العقول

إن تقسيمهم العلوم إلى (الطبيعى) وإلى (الرياضى) وإلى (الإلهى)
وجعلهم الرياضى أشرف من الطبيعى والإلهى أشرف من الرياضى هو مما
قلبوا به الحقائق .

✽ فإن العلم الطبيعى - وهو العلم بالأجسام الوجودية فى الخارج ومبدأ
حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال وما فيها من الطبائع - أشرف من
مجرد تصور (مقادير مجردة) (وأعداد مجردة)^(١) [١٢٠ ص] فإن كون
الإنسان لا يتصور إلا شكلاً مدوراً أو مثلثاً أو مربعاً - ولو تصور كل
ما فى أقليدس^(٢) - أو لا يتصور إلا أعداد مجردة ليس فيه علم بوجود
فى الخارج وليس ذلك كمالاً للنفس ولولا أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات
والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماء .

وإنما جعلوا (علم الهندسة) مبدأ لـ (الهيئـة) ليستعينوا به على براهين
(الهيئـة) أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا . هذا مع أن براهينهم لا تدل على شيء
دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا فى هذه المواد الرياضية .

فإن علم (الحساب) الذى هو (علم بالسكم المنفصل) و (الهندسة) التى هى

(١) هنا يتضح منهج ابن تيمية فى المعرفة وهو المصح الذى يجعل المحسوس أصلاً لكل
المعارف ، إذ المعارف غير المحسوسة إنما تقوم على التصور الذى ليس فيه دقة اليان . على
أن التصور أساسه للمدركات الحسية فما يأخذ ولابها يعود .

انظر : محمد إقبال تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٤٨

(٢) هو « أقليدس الرياضى » (٣٣٠ - ٢٧٠ ق م)

صاحب « مبادئ الهندسة » جمعها ورتبها وعلم بالاسكندرية .

انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٠ ط القاهرة سنة ١٩٥٨

- ٢٦٤ -

الحساب علم يقينى (علم بالكم اتصل) علم يقينى لا يمتثل النقيض ألبتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض ، فإنك إذا جمعت مائة إلى مائة علمت أنها مائتان وإذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة وإذا ضربتها فى عشرة كان المرتفع مائة .

والضرب مقابل للقسمة ، فإن ضرب الأعداد الصحيحة تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر . والقسمة توزيع أحد العددين على آحاد العدد الآخر .

فإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد العددين خرج المضروب الآخر . وإذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه خرج المقسوم . فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب . فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه . والنسبة تجمع هذا كله . فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر . ونسبة المرتفع إلى أحد المضروبين كنسبة الآخر إلى الواحد .

فهذه الأمور وأمثالها - مما يتكلم فيه [١٢١ ص] « الحساب » - أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول .

وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً فإنه ضرورى فى العلم ضرورى فى العمل .

ولهذا يمثلون به فى قولهم : « الواحد نصف الأثنين » . ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة .

استطراد :

مبتداً فلسفة
فيثاغورس * وهذا كان مبتداً فلسفتهم التي ودعها فيثاغورس وكانوا يسمون
أصحابه (أصحاب العدد) وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج
الذهن (١) .

ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك . وطبوا أن الماهيات المجردة
(كالإنسان المطلق) و (العرس المطلق) موجودات خارج الذهن وأنها
أزلية أبدية .

ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة
موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص . ومشى من مشى من أتباع
أرسطو من المتأخرين على هذا (٢) .

وهو أيضاً غلط ، فإن ما في الخارج ليس بكلى أصلاً وليس في الخارج
إلا ماهو معين مخصوص .

وإذا قيل (الكلى الطبيعي في الخارج) فعنناه أن ماهو كلى في الذهن
هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة (العام) لأفراده . والوجود
في الخارج معيناً مختصاً ، ليس بكلى أصلاً : ولكن فيه حصته من الكلى .

ما في الذهن
قد يوجد في
الخارج * وما في الذهن يطلق عايه أنه قد يوجد في الخارج كما يقال : (فعات
ما في نفس) (وفي نفسى أمور أريد فعلها) ومنه قوله تعالى :

(١) انظر : برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية ص ٦٣ من الترجمة العربية ويوسف
كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٥

(٢) انظر فيما تقدم ص

(إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يُعْقَوَبُ فِصَالُهَا) (١) وقول عمر : (كنت زورت في نفسى مقالة أحببت أن أقولها) (٢) ونظائره كثيرة .

والكلى إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معينا لا يكون كليا . فكونه كليا مشروط بكونه في الذهن .

ومن أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج فتصور قوله تصورا تاماً يكنى العلم بنساق قوله . وهذه الأمور مبسطة في غير هذا الموضع (٣) .

عود إلى أصل الموضوع :

والقصود هنا أن هذا العلم الخاص هو الذى تقوم عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك نفس ولا تنجو به من عذاب ولا يحصل لها به سعادة . ولهذا قال أبو حامد الغزالي وغيره فى علوم هؤلاء .

« هى بين علوم صادقة لا منفعة فيها - ونعوذ بالله من [١٢٢ ص] علم لا ينفع وبين طنون كاذبة لا ثقة بها (٤) - وإن بعض الظن أثم ؟ »

هى بين علوم
صادقة وطلون
كاذبة

يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية وبالثانى إلى ما يقولونه فى الآيات وفى أحكام النجوم ونحو ذلك .

(١) سورة يوسف ١٢ : ٦٨

(٢) من خطبة عمر بن الخطاب رضى الله عنه يوم السقيفة .

وقد روى البخارى الأثر بطولة من ابن عباس وكذا رواه الإمام أحمد .

(٣) انظر موفقة صحيح المنقول لصريح العقول ص ١٦ ، ١٢٨ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ،

١٨٠ ، ٢٣٧ ج١ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد الفقى ط القاهرة سنة ١٩٥١

(٤) انظر الغزالي « المقتضى من الصلاة » ص ١٠١ وما بعدها ، ص ١٠٤ وما بعدها .

تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ط القاهرة سنة ١٩٥٥

الأسباب المغرية بالاشتغال بالعلم الرياضى وما أشبهه :

* لكن قد تلتذ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك ، فإن الإنسان يلتذ بعلم
مالم يكن علمه ، وسماع مالم يكن سمعه إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم
عنده منه كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التى هى من جنس اللهو واللعب .

* وأيضاً فى الأمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا
الصادقة والقياس المستقيم فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والادراك وتعويد
النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التى هى فوق ذلك .
ولهذا يقال : إنه كان أوائل الفلاسفة أول ما يعلمون أولادهم العلم الرياضى .
وكثير من سيوخيهم فى آخر أمره إنما يشتغل بذلك لأنه لما نظر فى
طرقهم وطرق من عارضهم من أهل الكلام الباطل لم يجد فى ذلك ما هو
حق أخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضى كما كان يجرى مثل ذلك لمن هو من أئمة
الفلاسفة كابن واصل^(١) وغيره .

* وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم
الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك لأن فيه تفريحاً للنفس
وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط .

* وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : « إذا لهوتم

(١) لقد كانت الصلة بين الفلسفة والرياضة صلة كل بجزء على اعتبار أن الرياضة جزء
من الفلسفة بل كان يتعمد على دارسى الفلسفة أن يكون بارعاً فى الرياضة . وقد نقل مؤرخو
الفلسفة أنه قد تمسح على مدخل الأكاديمية « لا يدخل هذا المسكان من لم يكن عالم
رياضة » .

(٢) هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل أبو عبد الله المازنى التيمى الحمدي ،
مؤرخ ، عالم بالمطلق والهندسة والرياضة توفى ٦٩٧ هـ .
من مؤلفاته : « مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب » فى التاريخ أما فى المنطق فله
« نخبه الفكر » و « هداية الأبواب » و « شرح اللوجز » لغونجى و « شرح الجمل »
لغونجى أيضاً .

فألهو بالرمي وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض^(١) ، فإن حساب الفرائض (١٢٣ ص) علم معقول مبنى على أصل مشروع فتبتى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع لكن ليس هو علما يطلب لذاته ولا نكمل به النفس .

الاستماعة على معرفة الكواكب
 † وأولئك المشركون كانوا يعدون الكواكب وبينون لها الهياكل ويدعونها بأنواع الدعوات كما هو معروف من أخبارهم وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوعة في الشرك والسحر ودعوة الكواكب والعزائم والأقسام التي بها يعظم إبليس وجنوده ، وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يغميهم بأشياء هي التي دعتهم إلى ذلك الشرك والسحر . فكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ومقادير حركاتها وما بين بعضها وبعض من الاتصالات يستعينوا بذلك على ما يروونه مناسبا لها .

معرفة الأفلاك
 . ولما كانت الأفلاك مستديرة ولم يكن معرفة حسابها إلا بمعرفة وعمارة الدنيا (الهندسة) وأحكام الخطوط المسجنية والمستقيمة تكلموا في الهندسة لذلك ولعمارة الدنيا .

فلهذا صاروا يتوسعون في ذلك ، وإلا فلو لم يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعى المذكور .

وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين تتلذذون بذلك ، فإن لذات الذنوس أنواع ومنهم من ياتئذ بالشطرنج والنرد والقمار حتى يشمله ذلك عما هو أنفع له منه .

(١) رواه الدارمي بلفظ « تعلموا الفرائض » وزاد ابن مسعود والطلاق والمج فإنه من دينكم .

فكان مبدأ وضع (المنطق) من (الهندسة) شغلوه أشكالا
كأشكال الهندسية وسموه (حدودا) كحدود تلك الأشكال لينتقلوا من
الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول (١) .

وهذا الضعف عقولهم وتعذر المعرفة عاينهم إلا بالطريق البعيدة .
والله تعالى قد يسر [١٢٤ ص] للمسلمين من العلم والبيان مع العمل
الصالح والإيمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان والحمد لله
رب العالمين .

« العلم الآلهي » عندهم ليس له معلوم في الخارج

وأما (العلم الآلهي) الذي هو عندهم مجرد عن المادة في الذهن والخارج
فقد تبين لك أنه ليس له (معلوم في الخارج) إنما هو علم بأمور كلية مطلقة
لا توجد كلية إلا في الذهن .
وليس في هذا من كمال النفس شيء .

(١) يربط ابن تيمية بين الدطق وعلم الهندسة من حيث إن الذي كان مبدأ للآول
عناهما بذلك جمهور مؤرخي الفلسفة .
فقد قالوا : إن أرسطو لم يدخل لاطن في أقسام العلم الظري لأن موضوعه ليس
وجوديا ولكنه ذهني إذ هو علم قوانين السكر بصرف النظر عن موضوع الفكر وعلى
ذلك فهو علم يتعلم قبل الحوس في أي علم آخر ليتم به أي القضايا يطلب الدهان عليه وأي
برهان يطلب لكل قضية فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد .
وعلى هذا فالنطق عمل جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي
فموضوعه صورة العلم لامادته .

انظر بالتفصيل : يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠
ولكن مهما حاول المناطقة الأرسطيون الأفعال في الصورية والتجريد فإن المقولات
التقنية التي هي حقائق المنطق ليست في أساسها إلا وقائع جزئية خارجية وهذا ما يريد ابن
ابن تيمية أن يبيحه وهذا يتفق مع مذهب العام في أن الحقائق الخارجية هي أساس الحقائق
التقنية .

لا يمكن معرفة
الله بالبرهان
وإن عرفوا (واجب الوجود) بخصوصه فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه .

وهذا مما لا يدل عليه (القياس) الذى يسمونه (البرهان) .
فبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه لا (واجب الوجود) ولا غيره .
وإنما يدل على (أمر كلي) « والكلى » لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .
ومن لم يتصور ما يمنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله .

ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا^(١) وأمثاله
وظن ذلك كمالا للرب وكذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى — لاسيما إذا
قال : (إن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن) —
فهذا فى غاية الجهل .

وهذه الكليات التى لا تعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها ألبتة .
والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات فإذا لم يحصل
ذلك لم تفرح النفس بذلك .

الوجه الخامس

كمال النفس بتعرفة الله مع العمل الصالح لا بمجرد معرفة الله فضلا
عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة

الوجه الخامس أن يقال : هب أن النفس تكمل بالكليات المجردة كما زعموه
[١٢٥ ص] فما يذكرونه فى العلم الأعلى عندهم الناظر فى (الوجود) ولو اهتم
ليس كذلك ؛ فإن تصور معنى (الوجود) فقط أمر ظاهر حتى يستغنى عن الحد

(١) ابن سينا : الغناء ص ٣٥٨ والنزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٠٤

عندهم لظهوره فإيس هو المطلوب . وإنما المطلوب أقسامه .
ونفس انقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول وقديم
وحادث هو أخص من مسمى (الوجود) وليس في مجرد معرفة انقسام الأمر
العام في الذن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام ما يقتضى علما عظيميا عاليا على
تصور (الوجود)

• فإذا عرفت الأقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة ؛
فإن هذه الأقسام عامتها إنما هو في هذا العالم وكل ذلك يقبل التغير والاستحالة .
وليس معهم دليل أصلا يدلهم على أن العالم لم يزل ولا يزال هكذا .

• وجميع ما يحتاجون به على دوام الفاعل والتفاعلية والزمان والحركة وتوابع
ذلك فإنما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه لا على قدم شيء معين ولا دوام
شيء معين .

فالجزم بأن مدلول تلك الأدلة هو هذا العالم أو شيء منه جهل محض
لا مستند له إلا عدم العلم بوجود غير هذا العالم . وعدم العلم ليس علما بالعدم .
ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذي أخبرت به الأنبياء فهم
لا يؤمنون ، لا بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا البعث بعد الموت .

وإذا قالوا : نحن ثبت (العالم العقلي) أو (المعقول الخارج عن العالم
المحسوس) وذلك هو (الغيب) ؛ فإن هذا [١٢٦ ص] — وإن كان قد
ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة خطأ وضلال ، فإن ما يثبتونه من
المعقولات إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرة في الأذهان لا موجودة
في الأعيان . والرسائل أخبرت عما هو موجود في الخارج وهو أكمل وأعظم
وجودا مما نشهده في الدنيا . فأين هذا من هذا ؟

المراد بالغيب
عند الفلاسفة

أنواعهم
في الرسل

وهم لما كانوا مكذبين بما أخبرت به الرسل في نفس الأمر واحتاجوا إلى الجمع بين قولهم وبين تصديق الرسل لما بهرهم من أمر الرسل قالوا : (إن الرسل قصدوا اخبار الجمهور بما بتخيل اليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي أقاموه لهم) .

ثم منهم من يقول : (إن الرسل عرفت ما عرفناه من نفى هذه الأمور)؛^(١) ومنهم من يقول : (بل لم يكونوا يعرفون هذا ، وإنما كان لهم كمال في القوة العملية لا النظرية^(٢)) وأقل أتباع الرسل إذا تصور حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به أقل أتباع الرسل .

وإذا علم بالأدلة أن هذا العالم يتمتع أن يكون شيء منه قديما أزليا وعلم بأخبار الأنبياء المؤبدة بالعقل أنه كان قبله عالم آخر منه خلق وأنه سوف يستحيل وتقوم القيامة ونحو ذلك علم أن غاية ما عندهم من الأحكام الكلية ليست مطابقة بل هي جهل لا علم .

وهب أنهم لم يعلموا ما أخبرت به الرسل فليس في العقل ما يوجب ما ادعوه من كون هذه الأنواع الكلية التي في هذا العالم أزلية أبدية لم تزل ولا تزال . فلا يكون العلم بذلك علما بكلليات ثابتة . وعامة فلسفتهم الأولى وحكمتهم العليا [١٢٧ ص] من هذا الخط .

وكذلك من صنف على طريقتهم كصاحب (المباحث المشرقية^(٣)) وصاحب (حكمة الاشراق^(٤)) وصاحب (دقائق الحقائق^(٥)) و (رموز التكنوز^(٦))

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ص ٣٠٥

(٢) انظر : الفارابي أراء أهل المدينة الفاضلة والدكتور إبراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية ص ١١٧

(٣) الفخر الدين الرازي طبع في حيد آباد الركن في مجلدين سنة ١٣١٣ هـ .

(٤) لفسر وردى المعتول وهو متن شرحه قطب الدين الشيرازي وغيره .

(٥) كلاما لسيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ وما في الحكمة والثاني

مختصر أبكار الأفكار للمؤلف . كشف ج ١ ص ٤٤١

وصاحب « كشف الحقائق »^(١) وصاحب « الأسرار الخفية في العلوم العقلية »^(٢) وأمثال هؤلاء ممن لم يجرّد القول انصر مذهبهم مطلقاً ، ولا تخلص من أشراك ضلالهم مطلقاً ، بل شاركهم في كثير من ضلالهم وشككهم في كثير من محالهم ، وتخلص من بعض وبالهم وإن كان أيضاً لم ينصفهم في بعض ما أصابوا فيه ، وأخطأ لعدم علمه بمرادهم ، أو لعدم معرفته أن ما قالوه صواب .

مأخذ علوم أبي علي بن سينا وشيء من أحواله

ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا . وابن سينا تكلم في أشياء من الالهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت إليها عقولهم ولا بلغت علومهم فإنه استفادها من المسلمين وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالاسماعيلية . وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من أتباع الحاكم العبيدي^(٣) الذي كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالاحاد . أحسن ما يظهرونه دين الرفض وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض .

(١) لقاضي أثير الدين الأبهري من تلاميذ الرازي توفي سنة ٦٦٣ هـ .

(٢) لابن المطهر الحلّي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ .

(٣) هو منصور بن نزار بن معد أبو علي الملقب بالحاكم بأمر الله ولد في سنة ٣٧٥ هـ وتوفي سنة ٤١٠ هـ وترتيبه بين الخلفاء القاطنين الساس .
كان جواداً سفاكاً لدماء . وقتل عدداً لا يحصى من وزرائه وأعيان دولته .
وكان يقتل علوم الفلاسفة وينظر في النجوم .. ودعا إلى تأليهه .

واغتيل بيد أحد القديس لقوا على يديه الشر الكثير . انظر الزركلي : الأعلام ج ٣

ص ١٠٧٥

(١٨٢ - الرد على الخطيين)

* وقد صنف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً وجاهدوهم باللسان واليد إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى .

ولو لم يكن إلا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار^(١) » للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب وكتاب عبد الجبار بن أحمد^(٢) وكتاب [١٢٨ ص] أبى حامد الغزالي^(٣) وكلام أبى أسحق^(٤) وكلام ابن فورك^(٥) والقاضى أبى يعلى^(٦) وابن عقيل^(٧) .

(١) للإمام الباقلانى : ذكره صاحب كشف الظنون ج ٢ ص ١٤٨٥ ط استانبول .
(٢) لم يذكر جولدزهر في مدخله لكتاب « المستظهرى » للغزالى أن القاضى عبد الجبار من بين الذين ألفوا في الرد على الباطنية رغم ذكره لكثير من المعتزلة الذين ألفوا في هذا الباب .

وقد رجعنا إل قائمة أسماء كتب القاضى التى ذكرها الدكتور عبد الكريم عثمان في مقدمته لكتاب « شرح الأصول الخمسة » فلم نجد اسماً صريحاً لكتاب في الرد على الباطنية ولكننا وجدنا كتاباً بعنوان نقض الامامة ولله الذى يعنيه ابن تيمية .
(٣) كتاب أبى حامد الغزالى المستظهرى في الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية أو فضائح المستظهرية نشره جولدزهر سنة ١٩١٦ في ليدن عند برل قطعاً تعادل ثلثه وقدم لها بالألمانية مقدمة مستفيضه تنقسم قسمين :

الأول : مدخل يتناول تأليف الكتاب وسوابق التأليف في بابه .

والثاني : تحليل لمضمون الكتاب كله .

ثم نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى كاملاً لأول مرة في القاهرة — الدار القومية للطباعة والنشر — سنة ١٩٦٤

(٤) لأبى إسحق الاسفراينى كتاب تحت عنوان « جامع الجبل والخنفي في أصول الدين والرد على الملحدين » ذكره صاحب كشف الظنون ولله الذى عناه المصنف .
(٥) لابن فورك كتاب « النظام في أصول الدين » ألفه لنظام المالك ولله الذى أشار إليه المصنف .

(٦) لأبى يعلى مصنفات كثيرة منها : « إبطال التأويلات لأخبار الصفات » و « أربعة ردود على الأضرعية ، والكرامية ، والسالمية ، والمجسية » و « إجابات لإمامه الخفاء الأربعة » ، و « تبرئة معاوية » ولعل في بعض هذه الكتب كلاماً على الباطنية .

(٧) لابن عقيل كتاب « القنون » وهو كتاب كبير في مائتي مجلد ولعل فيه بعض الكلام على الباطنية .

والشهرستاني^(١) وغير هؤلاء مما يطول وصفه .

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته - أباه وأخاه - كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك ؛ فإنه كان يسمعونهم يذكرون « العقل » و « النفس »^(٢) .

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم ، وهم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ؛ فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه .

المسلمون
المتدعون
أعلم بآله من
الفلاسفة

✽ وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في « علم ما بعد الطبيعة » في « مقالة اللام »^(٣) وغيرها وهو آخر منتهى فلسفته ، وبينت بعض ما فيه من الجهل ؛ فإنه ليس في الطوائف المعروفة الذين يتكلمون في « العلم الإلهي »

(١) في النمل والنحل لشهرستاني ج ٢ ص ١٧٠ - ١٧٨ تحقيق الدكتور محمد بن فتحارة بدران بيان المبادئ الباطنية وطرقها في التأويل ومذهب التعاليم ، وكيفية التأويل بالأعداد التي تختص بها الحروف ، وتفصيل القول في دعوة الحسن بن الصباح وظل الفصول التي ابتدأ بها الدعوة من الفارسية إلى العربية .

(٢) جواب الشرط محذوف تقديره : لكان في ذلك الكفاية .

(٣) انظر للمصنف « رسالة في الرد على النصيرية » ص ٩٤ ط مصر سنة ١٣٢٣

(٤) قال ابن سينا فيما نقله عنه ابن أبي أصيبعة : وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويسرفونه . وكذلك أخى . وكانوا ربما تفاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله هسى واجدأوا بدعوني أيضاً إليه ويحرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند .

انظر بالتفصيل : ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء والفتى أخبار العلماء بأخبار الحكماء وبحث الدكتور عبد الحليم محمود تحت عنوان التصوف عند ابن سينا .

(٥) انظر بالتفصيل : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتابه « أرسطو عند العرب » ونشره « لمقالة اللام » من كتاب « مابعد الطبيعة » لأرسطو .

مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء ، ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم .

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين - وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعن هو خير منهم من المعتزلة [١٣٩ ص] والرافضة - أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه ، فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه وبما أحدثه ، مثل كلامه في النبوات ، وأسرار الآيات (١) والمنامات بل وكلامه في بعض « الطبيعيات » و « المنطقيات » وكلامه في « واجب الوجود » (٢) ونحو ذلك .

وإلا فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكر « واجب الوجود » ولا شيء من الأحكام التي « لواجب الوجود » وإنما يذكر « العلة الأولى » (٣) ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به .

* فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح ، حتى راجت على من لا يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار . وصار (٤) يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض . فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل ، فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانية ومقاصد سامية قرآنية

اشتغال الفلسفة
بإصلاحها
على أصول
فاسدة

(١) انظر بالتفصيل المقالة العاشرة من كتاب الشفاء لابن سينا ج ٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

(٢) الشفاء ج ١ ص ٣٧

(٣) انظر بالتفصيل مذهب أرسطو في ما بعد الطبيعة في تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٣١ وتاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل ص ٢٧٠ من الترجمة العربية وأرسطو لعبد الرحمن بدوي ص ١٤٤

(٤) في الأصل وصاروا وهو لغة ضمنية .

خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان . وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون بل يتسفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات .

✽ والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه مع أنه قول باطل ؛ فإن النفس لها قوتان ، قوة علمية نظرية وقوة إرادية [ص ١٣٠] عملية فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله ، وعبادته . ✽ وعبادته تجمع محبته والذل له فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له .

النفس لها قوتان علمية وعملية

لا تكمل النفس إلا بعبادة الله

والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له (١) وبهذا بعث الله الرسل وأنزل الكتب الإلهية كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له .

✽ وهؤلاء يجعلون العبادات التي أمرت بها الرسل مقصودها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي زعموا أنه كمال النفس .

سبب إسقاطهم العبادات عن الحواس

أو مقصودها إصلاح المنزل والمدينة وهو « الحكمة العلمية » فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم ولهذا يرون ذلك ساقطاً عن حصل المقصود كما تفعل الملاحدة الإسماعيلية ومن دخل في الإلحاد أو بعضه وانتسب إلى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم (٢) .

تزييف القول بأن الإيمان مجرد معرفة الله

والجهمية قالوا : « الإيمان مجرد معرفة الله » . وهذا القول وإن كان من قولهم (٣) فإنه جعل « معرفة الله » بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته وكتبه ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة « الوجود المطلق » ولو اُحِضه .

قول الجهمية خبر من قول هؤلاء

(١) أنظر للمصنف رسالة العبودية ط القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ص ١ - ٤٤

(٢) سيأتي توضيح ذلك في المقام الرابع تحت عنوان : بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

(٣) حذف جواب العرط والتقدير « فهو فاسد مردود » .

وهذا أمر لو كان له حقيقة في الخارج لم يكن كما لا للنفس إلا معرفة خالقها سبحانه وتعالى .

الرد على الجهمية . * فهو لاء الجهمية من أعظم مبتدعة المسلمين بل جعلهم غير واحد خارجين عن الثنتين و [السبعين] (١) فرقة كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك (٢) ويوسف بن أسباط (٣) وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم .

وقد كفر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح (٤) وأحمد بن حنبل

(١) في الأصل « وسبعين » والأولى ما ذكرناه .

(٢) عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي مولاهم المروزي التركي الأب ، المواري الأم (أبو عبد الرحمن) عالم فقيه ، محدث ، مفسر ، مؤرخ ، نحوي ، لغوي ، صوفي رحل رحلات شاسعة .

توفي سنة ١٨١ هـ .

من تصانيفه ، كتاب الزهر والسنن في الفقه كتاب التفسير ، التاريخ ، البر ، الصلة .
انظر : تذكرة الحفاظ ١٠ ص ٢٧٤ ط حيدر آباد الدكن ، ابن النديم : الفهرست ١٠ ص ٢٢٨ وأبا نعيم الحلي ٨ ص ١٦٢ ، حاجي خليفة ، كشف الظنون ص ٧٠

(٣) يوسف بن أسباط الشيباني ، الزاهد ، الواعظ . المحدث .

روى عن سفيان الثوري ، وثقه يحيى بن معين .

قال عنه البخاري كان قد دفن كتبه فكان لا يحىء بمحدثه كما ينبغي .
وقال أبو حاتم : لا يحتج به .

لم يذكر الذهبي في ميزان الاعتدال وفاته . وقد ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب أنه توفي سنة ١٩٥

(انظر : ميزان الاعتدال للذهبي ٣ ص ٣٢٨ ، تهذيب التهذيب ١١ ص ٤٠٨)

(٤) وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي (أبو سفيان) فقيه ، محدث ، حافظ ، مفسر صوفي .

ولد بالكوفة وفتقه وحفظ الحديث ، وأراد الرشيد أن يوايه قضاء الكوفة فامتنع .
وتوفي منصوراً من الملح . من آثاره : السنن ، تفسير القرآن ، المعرفة والتاريخ ولد سنة ١٢٩
وتوفي يوم عاشوراء سنة ١٩٩ هـ وقبل سنة ١٩٨ كما يذكر صاحب طبقات الحسيلة .

انظر : ابن النديم : الفهرست ص ٢٢٦ ، الفراء : طبقات الحسيلة ص ٢٥٧ حاجي خليفة : كشف الظنون ص ٤٦١ ، ١٤٢٣

الزكي : الأعلام ٩ ، ص ١٣٥

وغيرها لمن يقول هذا القول [١٣١ ص] وقالوا :

هذا يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ^(١) مؤمنين .

* فقول الجهمية خير من قول هؤلاء ؛ فإن ما ذكره هو أصل ما تكمل به النفوس .

لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية وجعلوا الكمال في نفس العلم وإن لم يصدقه قول ولا عمل ولا اقترب به من الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ولوازمه .
وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد .

والمقصود هنا الكلام على « برهانهم » فقط ، وإنما ذكرنا بعض ما لزمهم بسبب أصولهم الفاسدة .

واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة إلا إذا بعث الله إليهم رسولا فلم يتبعوه .

* بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم إلى طريق ذلك الماديين من طريق الرسل
هؤلاء كان من الأشقياء في الآخرة .
إلى طريق هؤلاء

والقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم . لكن الأنبياء جاءوا بالحق وبقاياه في الأمم وإن كفروا ببعضه . حتى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم فكانوا بها خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم .

(١) إشارة إلى قوله تعالى « الذين آمنوا هم الذين آمنوا بالكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » (البقرة ٢ ، ١٤٦) .

الوجه السادس

« البرهان ، لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء في « الممكنات » ،

الوجه السادس : إنه كان المطلوب « بقياسهم البرهاني ، معرفة الموجودات الممكنة فتلك ليس فيها ما هو واجب [١٣٢ ص] البقاء على حال واحدة أزلاً وأبداً بل هي قابلة للتغير والإستحالة وما قدر أنه من اللازم لموصوفه فنفس الموصوف ليس بواجب البقاء فلا يكون العلم به علماً بوجود واجب الوجود .

« وليس لهم على أزلية شيء ، من العالم دليل صحيح كما قد بسط موضعه (د) ؛ وإنما غاية أدلتهم تستلزم دوام « نوع العالعية و « نوع المادة والمدة » . وذلك

لا دليل معهم
على أزلية العالم

(١) لقد نقد ابن تيمية فكرة مقارنة القول للعين لعله أزلاً وأبداً في كتابه « موافقة صحيح المقول لصريح المقول » ص ٢٠٩ ٢١٠ فقال : « ... فإن الناس لهم في مقارنة الحلول لدانته التامة والمقول لعله ثلاثة أقوال : « أول هذه الأقوال الثلاثة هو ما بين موقف الفلاسفة من أزلية العالم ورد ابن تيمية عليهم وهاك النص .

« وقيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر التام ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية الغالين إن العالم قديم من موجب قديم .

وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة وأعظمها تناقضاً ، فإنه إذا كان الأمر كذلك لزم ألا يحدث في العالم شيء ، فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها لها في الزمان ، وكان الرب علة تامة في الأزل لزم أن يقارنه كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة وإما بغير واسطة ، فيلزم ألا يحدث في العالم شيء .

وأيضاً فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفترق إلى علة تامة مقارنة له ، فيلزم تسلسل علل أو تمام علل ومعلولات في آن واحد .

وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة في الأزل بطل قولهم .

« ممكن موجود عين بعد عين من ذلك النوع ، أبدأ مع القول بأن كل «مفعول محدث مسبوق بالعدم» كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح ؛ فإن القول بأن « المفعول المعين مقارن لفاعله أزلا وأبداً ، مما يقضى صريح العقل بامتناعه . أى شيء قدر فاعله لا سيما إذا كان فاعلا باختياره كما دلت عليه الدلائل اليقينية ليست التي يذكرها المقصرون في معرفة أصول العلم والدين كالرازي وأمثاله كما بسط في موضعه (١) .

* وما يدكرونه من « اقتران المعلول بعلمته ، فإذا أريد « بالعلة » ما يكون تزيف القول باقتران المعلول بعلمته مبدعاً للمعلول فهذا باطل بصريح العقل .

ولهذا تقر بذلك جميع الفطر السليمة التي لم تفسد بالتقاييد الباطل . ولما كان هذا مستقراً في الفطر كان نفس الإقرار بأنه خالق كل شيء موجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبوقاً بالعدم .

* وإن قدر دوام الخالقين لخلق بعد مخلوق ، فهذا لا ينافي في أن يكون خالقاً لكل شيء وكل ما سواه محدث [١٣٣ ص] مسبوق بالعدم . ليس معه شيء سواه قديم بقدمه بل ذلك أعظم في الكمال والجود والإفضال .

* وأما إذا أريد « بالعلة » ما ليس كذلك كما يمثلون به من حركة اقتران الشرط بمشروطه الخاتم بحركة اليد وحصول الشعاع عن الشمس فليس هذا من باب « الفاعل » في شيء بل هو من باب المشروط ، والشرط قد يقارن المشروط .

وأما « الفاعل » فيمتنع أن يقارنه مفعوله المعين وإن لم يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد شيء يقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة . وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من أجزائها بل يستلزمه لامتناع قدم شيء منها بعينه .

(١) سيأتي تفصيل ذلك في الصفحات المقبلة في نفس المقام .

الاول ليس * وهذا بما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم حتى أرسطو وأتباعه ؛
مبدعاً للعالم
فإنهم - وإن قالوا بقدم العالم - فهم لم يثبتوا له « مبدعاً » ولا « علة فاعلة »
رأى الفلاسفة
بل « علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها » لأن حركة الفلك إرادية .

قول ابن سينا * وهذا القول - وهو « أن الأول ليس مبدعاً للعالم وإنما هو علة غائية
وأتباعه بدم
الممكن للتشبه به » .

- وإن كان في غاية الجهل والكفر فالمقصود أنهم وافقوا سائر العقلاء
في « أن الممكن العلول لا يكون قديماً بقدم علته » كما يقول ذلك ابن سينا
وموافقوه .

انكار ابن رشد * ولهذا أنكر هذا القول ابن رشد (١) وأمثاله من الفلاسفة الذين
قول ابن سينا
اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء في ذلك . وينبوا أن ما ذكره ابن سينا
مما خالف به [١٣٤ ص] سلفه وجماهير العقلاء (٢) ، وكان قصده أن يركب
مذهباً من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل الموجود الممكن « معلول
الواجب » - مفعولاً له - مع كونه أزلياً قديماً بقدمه واتبعه على إمكان ذلك
أتباعه في ذلك كالسهروردي الحلبي والرازي والآمدي والطوسي وغيرهم .

غلط الرازي على * وزعم الرازي ما ذكره في « محصله » أن « القول بكون الممكن
الفلاسفة
والمكلمين المفعول المعلول يكون قديماً للموجب بالذات » ، مما اتفق عليه الفلاسفة

(١) هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل متين بتحصيل العلوم . أو حد في علم الفقه والخلاف . تتلمذ على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق وكان معزاً أيضاً في علم الطب له فيه كتاب الكلبيات المشهور . كان بينه وبين ابن زهر مودة . نكح بسبب اشتغاله بالفلسفة وتحرر آرائه من تقليد الفقهاء . من أشهر كتبه كتاب تهافت التهافت تولى سنة ٥٩٠ هـ النظر بالتفصيل : ابن أبي أصيبعة ٢٨ ص ٧٥

(٢) انظر ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧١ طبعة الحلبي .

والتكلمون لكن المتكلمون يقولون بالحدوث لكون الفاعل عندهم فاعلا
بالاختيار (١).

(١) وعبرة الرازى في هذا المقام هي : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل اسناده
إلى الفاعل واتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع زماناً ، فإن العالم قديم عديم زماناً مع أنه قبل
الله تعالى وعندى أن الخلاف في هذا المقام اعطى ، لأن المتكلمين لم يروا اسناد القديم إلى
المؤثر الموجب بالذات . .

وأما الفلاسفة فإنهم إنما جوزوا انتهاء العالم إلى الباري تعالى لكنه عديم موجب بالذات ،
حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لما جوزوا كونه موجداً للعالم القديم . فظهر من
هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم إلى اللوجب القديم وامتناع اسناده إلى المختار .
(انظر : الرازى محصل أقطار المتقدمين والتأخرين ص ٥٥ - ٥٦ ط الحانجي .

وقد تعبه ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المقول » ص ٢٥٠ - ٢٥١
فقال : « . . . ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم
أن الأول لا يكون إلا مع تراخي الأثر ، والثاني لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر .
وهذا أيضاً غلط ، فإن الأدلة الدالة توجب التسوية لو قدر أنه يمكن أن يكون للمؤثر غير
قادر مختار ، فكيف إذا كان ممتنعاً ؟ »

وكون العلول والمفعول لا يكون مفعولاً معلولاً إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية
التي اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان معلولاً يمكن
وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم .

ومن قال بذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك ، لكن ابن
سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك قديم أزلي ، مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم .
وهذا بخلاف لما صرح به هو ، وصرح به أئمنه وسائر العقلاء ، وهو : أن أنكره عليه
ابن رشد الحفيد ، وبين أن هذا بخلاف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة ، وأن هذا
لم يقله أحد قبله

وهذا النص يعني أن الرازى قد أخطأ في زعمه التفرقة بين فعل اللوجب وفعل المختار ،
وفي أن الأول يجب أن يكون فعله مقارناً له غير متأخر عليه ، وأن الثاني يجب أن يتراخى
عنه فعله فيقرر ابن تيمية أن قضية العقل حاكمة بالتسوية بين فعل المختار وفعل اللوجب من
حيث المقارنة أو التراخي ، فإذا كان فعل الأول مقارناً يجب أن يكون فعل الثاني كذلك ،
والعكس صحيح أي : إذا كان فعل أحدهما يجب تراخيه نزم أن يكون فعل الآخر كذلك .

هذا مع افتراض وجود فاعلين أحدهما موجب والآخر مختار فكيف وقد قال المدليل على
امتناع وجود اللوجب بالذات ، وإثبات أن الفاعل هو قادر مختار .

وحيث أن أثر الفاعل المختار متأخر عنه ولا خلاف بينهم في ذلك فوجب أن يكون
الأثر الذي وجد عن الإله متأخر عنه .

وهذا غلط على الطائفتين . بل لم يقل ذلك أحد لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نقات إلينا أقوالهم كأرسطو وأمثاله . وإنما قاله ابن سينا وأمثاله (١) .

المتكلمون ممنوعون
قدم الممكن
* والمتكلمون إذا قالوا بقدوم ما يقوم بالرب من « الصفات » ونحوها فلا يقولون أنها مفعولة ولا معلولة لعل فاعلة بل الذات القديمة هي الموصوفة بتلك « الصفات » عندهم فصفاها من لوازمها إذ يمتنع . تحقق كون « الواجب » واجباً قديماً إلا « بصفاته » اللازمة له كما قد بسط في موضعه ، ويمتنع عندهم قدم « ممكن » يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله .

وكذلك أساطين الفلاسفة يمتنع عندهم « قديم » يقبل العدم ويمتنع أن يكون « الممكن » لم يزل واجباً سواء قيل أنه واجب بنفسه أو بغيره .
القدح في قول
ابن سينا
* ولكن ما ذكره ابن سينا وأمثاله في أن [١٣٥ ص] « الممكن » قد يكون قديماً واجباً بغيره أزلياً أبدياً كما يقولونه في « الفلك » هو الذي فتح عليهم في « الإمكان » من الأسئلة القادحة في قولهم ما لا يمكنهم أن يجيبوا عنه كما قد بسط في موضعه (٢) فإن هذا ليس موضع تقرير هذا .

== وما ذكره ابن تيمية من أن قضية العقل تقتضي التسوية بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار قضية العقل تقتضي خلاف ما يذكر أي أنها تقتضي التفرقة بينهما لا التسوية من حيث مقارنة الأثر وتأخيره ، إذ من ذا الذي يقول بتسوية أثر حركة الحاتم بالنسبة لحركة الأصبع وأثر المكتوب بالنسبة للكاتب ، فالتفرقة بينهما بديهية ، وأن الموجب بالذات أثره يقارنه [والفاعل بالاختيار لا بد أن يتأخر أثره عنه] ، وهذا ما يحقق معنى الإيجاب والاختيار ، إذ لا معنى للاختيار ، إلا أن يكون المختار نازلاً فله إن شاء فله وإن شاء تركه .

ولا يتم ذلك إلا إذا كانت سابقاً في الوجود على فعله .

(١) انظر بالتفصيل : ابن سينا الشفاء الالهيات ج ١ ص ٣٧ وما بعدها

(٢) انظر ص ٢٤٢ وما بعدها ١٨ موافقة صحيح للنقول لصريح المقول ط القاهرة

سنة ١٩٥١

و انظر أيضاً بحث الكلام على عاة الافتقار إلى الصائم في اللقائم الرابع من هذا الكتاب فقد ذكر فيه كتب الرازي التي اعترف فيها بهذه الأشكالات وعجز عن الإجابة عليها .

ولكن نهينا به على أن د برهانهم القياسى ، لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء فى د الممكنات ، .

وأما د واجب الوجود ، تبارك وتعالى د فالقياس ، الذى يدعونه لا يدل لا يعرف واجب الوجود ببرهانهم على ما يختص به ، وإنما يدل على أمر مشترك كلّى بينه وبين غيره ، إذ كان مدلول « القياس الشمولى » عندهم ليس إلا أموراً كلية مشتركة وذلك لا تختص « بواجب الوجود » رب العالمين — سبحانه وتعالى .

فلم يعرفوا « ببرهانهم » شيئاً من الأمور التى يجب دوامها لا من (الواجب) ولا من (الممكنات) .

وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذى يبقى ببقاء معلومه ، وهم لم يعلموا حصول الكمال علماً يبقى ببقاء معلومه — لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمل به النفس من العلم بالعلم الباقي ببقاء معلومه فضلاً عن أن يقال : (إن ما تسكمل به النفس من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم).

طريقة الأنبياء فى الاستدلال

ولهذا كانت طريقة الأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — الاستدلال بالاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته .
بالآيات وقياس الأولى

وإن استعملوا فى ذلك (القياس) استعملوا قياس الأولى . لم يستعملوا (قياس شمول) يستوى أفراده ولا (قياس تمثيل) محض ، فإن الرب تعالى لا مثل له ، ولا مجتمع هو وغيره تحت كلّى يستوى أفراده بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه (١٣٦ ص) فثبوته له بطريق الأولى .
وما تنزه عنه من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى .

استعمال « قياس الأولى » في القرآن

ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية ، والمعالن الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تسكل به النفوس من المعارف ، وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعا .

فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له .

الاستدلال « بالآيات » في القرآن

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن . والفرق بين الآيات وبين القياس أن (الآية) هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . كما أن الشمس آية النهار . قال تعالى . (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحْوُ نَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً (١)) .

بيان معنى الآية
وكيفية لزوم
المدلول لها

فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه ، لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

والعلم يكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل .

(١٣٧ ص) فشكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول . مدار الاستدلال على التلازم

والعلم باستلزام المعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها ، فإن القضايا الكلية إن لم تعلم معيناتها بغير التمثيل^(١) ، وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل .

فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط .

فإذا كان كلياً فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل كما إذا قيل : كل أ : ب وكل ب : ج فشكل : ج : أ^(٢) .

(١) وقول ابن تيمية «والعلم باستلزام المعين للمعين .. إلى قوله «والأول لم تعلم إلا بالتمثيل» يدل على أن استلزام المعين لأمر معين أقرب إلى الفطرة من استلزام معينات لأمر معين ، والقضية الكلية مشتملة على معينات مستلزمة لأمر معين والسلام بشأن تلك المعينات من ناحية العلم بها لا يخلو عن واحد من أمرين : إما أن يكون التمثيل وسيلة لإدراكها والعلم بها أو لا يكون .

فإن كان الأول كانت معينة مطلوبة مستلزمة لمدلولها .

وإن كان الثاني فلا تعلم ، إذ لا علم بالمعينات إلا بالتمثيل .

وعبارة ابن تيمية من أول قوله «فإن القضايا الكلية إن لم تعلم معيناتها بغير التمثيل وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل . فيها خفاء وتعمية إذ لا يفهم المقصود من عبارته إلا إذا لوحظ أن الذي المسلط على العلم بغير التمثيل لا يستلزم العلم بغير التمثيل ، وإلا كان في عبارته تناقض لو كان هناك استلزام ؛ إذ يكون مؤدى الكلام أنه أثبت علم المعينات بغير التمثيل ثم قاده بعد ذلك بقوله وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل .

(٢) هكذا في الطبعة الأولى وهو خطأ واضح إذ النتيجة التي أثبتتها بناء على ما جاء به من قياس هو من الشكل الأول في إثبات الأصفر للأكبر على وجه كلي ، وهذا باطل لأن الأخص لا يثبت لكل أفراد الأعم .

والنتيجة الصحيحة هي «كل أ : ج» أي إثبات الأكبر للأصفر ، بناء على اندراجها في الأوسط الذي حل عليه الأكبر .

فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف .

ومعلوم أن العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين والباء المعين للألف المعين أقرب إلى الفطرة من هذا .

وهذا كما قدمناه في أمثلة أقيستهم البرهانية مثل قولهم (الكل أعظم من الجزء) ، (والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية) و (الضدان لا يجتمعان) و (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) ونحو ذلك ؛ فإن هذه قضايا كلية .

ومعلوم أن الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معين وجزئه كان تصور تصور المعين
أسبق إلى العقل لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن (كل وكل أعظم من جزئه) فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله وأن السماء أعظم من كواكبها والجبل أعظم من بعضه والمدينة أعظم من بعضها ونحو ذلك قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد .

ولذلك إذا تصور شيئاً معيناً يعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً في حال واحدة قبل أن يتصور أن (كل نقيضين لا يجتمعان) ولذلك إذا تصور سواداً معيناً علم أنه لا يكون اللون الواحد سواداً بياضاً قبل أن يتصور أن (كل ضدين لا يجتمعان) وأمثال ذلك كثيرة .

وإذا قيل : تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة أو بديهية من واهب العقل .

قيل : فحصول تلك القضية المعنية في الذهن من واهب العقل أقرب .

عظم الفرق بين إثبات الرب بالآيات وبين إثباته بالقياس البرهاني
ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فإنه مستلزم لذات الرب
نعالي - يتمتع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس .

وإن كان مستلزماً أيضاً لأموراً كلية مشتركة بينه وبين غيره فلائنه يلزم
من وجوده وجود لوازمه .

يلزم من وجود
المعين وجود
المطلق

وتلك الكليات المشتركة [١٣٨ ص] من لوازم المعين ؛ أعني يلزم
ما يخصه من ذلك الكلى العام والكلى المشترك . يلزمه بشرط وجوده ووجود
العالم الذى يتصور القدر المشترك .

وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هى عليه فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها
ويعلم الكليات أنها كليات فيلزم من وجودها وجود العالم المطلق ؛ أى
حصة المعين من ذلك العام كما يلزم من وجود (هذا الإنسان) وجود (الإنسان)
ومن وجود (هذا الإنسان) وجود (الإنسانية) و (الحيوانية) القائمة به .
فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها يتمتع وجود شئ سواه
بدون وجود نفسه المقدسة فإن (الوجود المطلق الكلى) لا تحقق له فى الأعيان
فضلاً عن أن يكون خالقاً لها مبدعاً .

ثم يلزم من وجوده المعين الوجود المطلق المطابق للمعين . فإذا تحقق الوجود
الواجب تحقق الوجود المطابق للمعين .

وإذا تحقق الفاعل لكل شئ تحقق الفاعل المطلق المطابق . وإذا تحقق
القديم الأزل تحقق القديم المطلق المطابق ، وإذا تحقق الفنى عن كل شئ تحقق
الفنى المطابق .

وإذا تحقق رب كل شئ تحقق الرب المطابق كما ذكرنا أنه إذا تحقق

(هذا الإنسان) و (هذا الحيوان) يتحقق (الإنسان المطلق المطابق) و
(الحيوان المطلق المطابق) .

لا يوجد المطلق إلا في الأذهان
* لكن المطلق لا يكون مطلقاً إلا في الأذهان لا في الأعيان. والله تعالى
هو الخالق للأشياء الموجودة في الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما
في الأعيان .

ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ .
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ .. إلى قوله مَا لَمْ يَعْلَمْ (١) .
بين في أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموماً وخصوصاً . فكما أنه
خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية .

فالموجودات الخارجية آيات له مستلزمة لوجود عينه . وإذا تصورتها
الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور ، فالصور الذهنية من آياته
المستلزمة لوجود عينه .

لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه كما قال تعالى : (سَبِّحْ بِحَمْدِ
رَبِّكَ الْأَعْلَى . الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى . وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٢) .
وقال موسى : (رَبَّنَا أَيُّهَا الْعَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ ثُمَّ هَدَى (٣) .

كما أن الموجودات العينية من آيات وجوده ، والصور الذهنية من
حيث إنها موجودات عينية هي من هذا الباب كما أنها من جهة مطابقتها
للموجودات الخارجية من الباب الأول

(١) الملق ٩٦ ، ٩٠ -

(٢) الأعلى ٨٧ : ١ - ٣

(٣) طه ٢٠ : ٥٠

لكن إذا علم إنسان وجود (إنسان مطلق) و (حيوان مطلق) لم يكن لا يعلم الرب من عالمًا بنفس المعين .

كذلك من علم (واجبًا مطلقًا) و (فاعلاً مطلقًا) و (غنيًا مطلقًا) لم يكن [١٣٩ ص] عالمًا بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره .

وذلك هو مدلول (آياته) تعالى . فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورها ^{من آياته} _{لأنها يعلم الرب} من وقوع الشركة فيها وكل ما سواه دليل على عينه وآية له ؛ فإنه ملزوم لعينه وكل ملزوم فإنه دليل على لازمه . ويمتنع تحقق شيء من (الممكنات) إلا مع تحقق عينه فكلها ملزوم لنفس الرب دليل عليه ، آية له . ودلالاتها بطريق (قياسهم) على (الأمر المطلق الكلي) الذي لا يتحقق إلا في الذهن .

فلم يعلموا (برهانهم) ما يختص بالرب تعالى . ولهذا ما يشبهونه من (واجب الوجود) عند التحقيق إنما هو (أمر كلي) لا يختص بالرب تعالى ، حتى قد يجعلونه (مجرد الوجود)

دلالة (قياس الأولى) في إثبات صفات الكمال

وأما (قياس الأولى) الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا تقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل .

كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق . بل إذا كان العقل يدرك من التفاصيل التي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره .

فكان (قياس الأولى) يفيد أنه يختص به الرب مع علمه بمنح ذلك الأمر .

لا بد في الأسماء المشككة من معنى كل مشترك

ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام ، ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تماثل أفرادها ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تفاضل أفرادها . كما يطلق لفظ [١٤٠ ص] البياض والسواد على الشديد كيباض الثلج وعلى ما دونه كيباض العاج . فكذلك لفظ (الوجود) يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض .

لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً بينهما .

فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كل مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن .

وذلك هو مورد (التقسيم) - تقسيم الكل إلى جزئياته - إذا قيل (الموجود ينقسم إلى واجب وممكن) فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام ثم تكون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى (الوجود) معنى كلياً مشتركاً بينهما .

وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والخلق كاسم الحى والعليم ، والقدير والسميع والبصير .

وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته .

الخلافاً في الأسماء التي تطلق عليه تعالى وعلى العباد

والناس تنازعوا في هذا الباب . فقالت طائفة كأبي العباس الناشي^(١) من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي علي^(٢) : هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق .

وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة : بالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق وقال جماهير الطوائف : هي حقيقة فيها . وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة والأشعرية والكرامية والفقهاء وأهل [١٤١ ص] الحديث والصوفية وهو قول الفلاسفة .

لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض ، فيقر في بعضها بأنها حقيقة كاسم (الوجود) و (النفس) و (الذات) و (الحقيقة) ونحو ذلك . ويتنازع في بعضها لشبه نفاة الجميع . والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبتة . ولكن هو لقصوره فرق بين المتماثلين ، ونفى الجميع يمتنع أن يكون (موجوداً)

وقد علم أن (الوجود) ينقسم إلى واجب وممكن وقديم وحادث وغنى وفقير ومفعول وغير مفعول وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب

(١) عبد الله بن محمد الأنباري الناشي المعروف بابن شرشير (أبو العباس متكلم شاعر منطقي عروضي نحوي أصله من الأنبار ، وأقام ببغداد مدة طويلة ، ثم خرج إلى مصر وأقام بها إلى أن توفي سنة ٢٩٢ هـ .

قال السيوطي في حسن المحاضرة : له عدة تصانيف منها : طرويات هل أسلوب أبي نواس قصيدة في الفنون في أربعة آلاف بيت .

انظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان ١٠ ص ٢٣٠ ، ٢٣١

ابن الهادي شذرات الذهب ٢ ص ٢١٤ ، ٢١٥ السيوطي : حسن المحاضرة ج ١

ص ٣٢٢

هدية العارفين ج ١ ص ٤٤٧

(٣) هو أبو علي الجبائي تقدمت ترجمته في ص

ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ووجود الفقير يستلزم وجود الغنى ووجود
المفعول يستلزم وجود غير المفعول .

وحينئذ فبين الوجودين أمر مشترك و (الواجب) يختص بما يتميز به
فكذلك القول في الجميع .

والأسماء المشككة هي (متواطئة) باعتبار القدر المشترك . ولهذا كان
المتقدمون من نظار الفلاسفة^(١) وغيرهم لا يخصون المشككة باسم ، بل لفظ
المتواطئة (يتناول ذلك كله .

المشككة
المتواطئة

فالمشككة قسم من (المتواطئة العامة) وقسم (المتواطئة الخاصة) .
وإذا كان كذلك فلا بد في المشككة من إثبات قدر مشترك كلي وهو
مسمى (المتواطئة العامة) وذلك لا يكون مطلقاً إلا في الذهن . وهذا مدلول
(قياسهم البرهاني) .

ولا بد من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسم
(المتواطئة الخاصة) .

وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهي (قياس الأولى) .
ولا بد من إثبات خاصة الرب التي بها يتميز عما سواه . وذلك مدلول
(آياته) سبحانه [١٢٢ ص] التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه لا يدل على
هذه (قياس) لا برهاني) ولا (غير برهاني) . فتبين بذلك أن (قياسهم
البرهاني) لا يحصل المطلوب الذي به تكمل النفس في معرفة (الموجودات)
ومعرفة خالقها فضلاً عن أن يقال : (لا تعلم الطالب إلا به) .

وهذا باب واسع . لكن المقصود في هذا المقام التنبيه على بطلان

(١) ينظر الغزالي : مقيار العلم ص ٨١

قضيتهم السالبة وهو قولهم : (إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم) .

شناعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة (القياس)

ثم لم يسكتهم هذا السلب العام الذي تحجروا فيه واسعا . وقصروا العلوم على طريقة ضيقة لا تحصل إلا مطلوباً لا طائلاً فيه . حتى زعموا أن علم الله وعلم أنبيائه وأوليائه إنما يحصل بواسطة (القياس) المشتمل على (الحد الأوسط) كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه .

وهم في إثبات ذلك خير ممن نفي علمه وعلم أنبيائه ، من سلفهم الذين هم من أجهل الناس برب العالمين وبأنبيائه وبكتبه .
فابن سينا لما تميز عن أولئك بمزيد عقل وعلم سلك طريقهم المنطوق في تقرير ذلك .

وصار سالكو هذه الطريق ، وإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ كان أولئك حصل لهم من الإيمان (بواجب الوجود) وصفاته ما لم يحصل لهؤلاء الضلال ، لما في صدورهم من الكبر والخيال . وهم من أتباع فرعون وأمثاله . ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع متنفذين أو معادين .

وقال الله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ » (ص ١٤٣) « إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرًا مَا هُمْ إِلَّا بِبَالِغِهِ » (١) .

وقال : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَاهُمْ
كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى
كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ (١)

وقال : ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ
مِنَ الْعِلْمِ وَخَافَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا
قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ، فَلَمْ يَكْ
يَنْفَعَهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ حَلَّتْ فِي عِبَادِهِ
وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴾ (٢)

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له والنمرود بن كنعان
وأمثالهما من رؤوس الكفر والضلال ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرهما
من رسل الله صلوات الله عليهم في مواضع .

وقد جعل الله آل إبراهيم أئمة للمؤمنين أهل الجنة وآل فرعون أئمة
لأهل النار .

قال تعالى : ﴿ وَاسْتَكْبَرُوا وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا
أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يَرْجِعُونَ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَأَنظَرُ كَيْفَ
كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ
لَا يُنصَرُونَ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَمَنَّةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ
الْمَقْبُوحِينَ . وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ

(١) ظفر ٤٠ : ٣٥

(٢) ظفر ٤٠ : ٨٣ - ٨٥

الاولى بصائر للناس وهدي ورحمة لعلهم يتذكروا - إلى قوله -
قل فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدي منهما انتمه ان كنتم
صادقين» (١).

وقال في آل ابراهيم : « وجعلنا منهم أئمة يهتدون بأمرنا لما
صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون» (٢).

والمقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة
(القياس البرهاني) وكذلك علم أنبيائه وقد بسطنا الكلام في الرد [١٤٤ص]
عليهم في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : (إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان)
الذي وصفوه. وإذا كان هذا السلب باطلا في علم آحاد الناس كان بطلانه أولى
في علم رب العالمين سبحانه وتعالى ثم ملائكته وأنبيائه - صلوات الله عليهم
أجمعين (٣)

(١) القصص ٢٨ : ٣٩ - ٤٩

(٢) السجدة ٣٢ : ٢٤

(٣) كتب بعد ذلك في وسط السطر بخط صغير « انتهى الوجه السادس من المقام
الثالث ».

أقوال المنطقيين في الدليل و القياس

وأيضاً فإنهم قسموا جنس (الدليل) إلى (القياس) و (الاستقراء) نسبة الدليل إلى القياس والاستقراء والتمثيل
و (التمثيل) قالوا : لأن الاستدلال إما أن يكون (بالكلي) على (الجزئي) أو (بالجزئي) على (الكلي) أو بأحد (الجزئيين) على الآخر وربما عبروا عن ذلك (بالخاص والعام) فقالوا :

إما أن يستدل (بالعام) على (الخاص) أو (بالخاص) على (العام) أو بأحد (الخاصين) على الآخر .

قالوا : والأول هو (القياس) يعنون به (قياس الشمول) ، فإنهم يخصونه باسم (القياس) وكثير من أهل الأصول والكلام يخصون باسم (القياس) (التمثيل) . قياس الشمول

وأما جمهور العقلاء فاسم (القياس) عندهم يتناول هذا وهذا .
قالوا : والاستدلال (بالجزئيات) على (الكلي) هو (الاستقراء) ؛ فإن كان تاماً فهو « الاستقراء التام » وهو يفيد اليقين .
وإن كان ناقصاً لم يفيد اليقين .

فالأول هو استقراء جميع « الجزئيات » والحكم عليه بما وجد في جزئياته .
والثاني استقراء أكثرها وقد يكذب كقول القائل : « الحيوان إذا أكل حرك فكه الأسفل لأن أسد قمر بناها فوجدناها هكذا » فيقال له : التماسح يحرك الأعلى .

ثم قالوا « القياس ينقسم إلى (الاقتراني) و (الاستثنائي) .
(فالاستثنائي) ما تكون النتيجة أو تقيضها مذكورة فيه بالفعل .

و (الاقتراى) ما تكون [١٤٥ ص] فيه بالقوة كالمؤلف من التضايبا
« الحلية » كقولنا : (كل نبذ مسكر وكل مسكر حرام)

و (الاستثنائى) ما يؤلف من (الشرطيات) وهو نوعان

أحدهما : (متصلة) كقولنا : (إن كانت الصلاة صحيحة فالصلى متطهر) الشرطى المتصل
واستثناء عين المقدم ينتج عين التالى واستثناء نقيض التالى يفتح نقيض المقدم .

والثانى : « المنفصلة » وهى إما (مانعة الجمع والخلو) كقولنا : (العدد
إما زوج وإما فرد)^(١) فإن هذين لا يجتمعان ولا يخلو (العدد) عن أحدهما .
وإما (مانعة الجمع) فقط كقولنا : (هذا إما أبيض وإما أسود)
أى لا يجتمع السواد والبياض وقد يخلو المحل عنهما .

أما « مانعة الخلو » فهى التى يمتنع فيها عدم الجزءين جميعا ولا يمتنع اجتماعهما
وقد يقولون (مانعة الجمع والخلو) هى (الشرطية الحقيقية) وهى مطابقة
للتقيضين فى العموم والخصوص) و (مانعة الجمع هى أخص من التقيضين) ،
فإن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان وهما أخص من التقيضين .

وأما (مانعة الخلو) فإنها أعم من التقيضين وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك
بجلاف النوعين الأولين فإن أمثالها كثيرة ويمثلونه بقول القائل : (هذا راكب
البحر أو لا يفرق فيه أى لا يخلو منهما فإنه لا يفرق إلا إذا كان فى البحر .

(١) هذه القضية التى جاء بها تيمية تمثيلا للمنفصلة محل نظر إذ مثل تلك القضية التى
يخدم الموضوع فيها على أداة الاقصال مى حلية شبيهة بالمنفصلة لأن الحكم فيها والحالة هذه
إنما هو على الموضوع الذى قدم على أداة الاقصال أى أنه يحكم عليه بثبوت أحد أمرين ،
والتمثيل الصحيح للمنفصلة يكون بتقديم أداة الاقصال على الأمرين المتعاقدين ، ويكون
الحكم إذ ذاك بالناد والانصال بين هذين الأمرين كما هو شأن الحكم فى القضية المنفصلة .

فإما أن لا يفرق فيه وحينئذ لا يكون راكبه وإما أن يكون راكبه وقد
يجتمع أن يركب ويفرق .

والأمثال [كثيرة ^(١٥)] كقولنا : « هذا حى أو ليس بعالم أو قادر
أو سميع أو بصير أو متكلم » [١٤٦] فإنه إن وجدت الحياة فهو أحد القسمين
وإن عذمت عذمت هذه الصفات وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك
وكذلك إذا قيل : (هذا متطهر أو ليس بمصل) فإنه إن عذمت الصلاة عذمت
الطهارة وإن وجدت الطهارة فهو القسم الآخر فلا يخلو الأمر منها .

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشرطة؛ فإنه إذا ردد الأمر بين وجود
المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعا من الخلو . فإنه لا يخلو الأمر من وجود
الشرط . وعدمه، وإذا عدم عدم الشرط . فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط
وعدم الشرط .

قسم الاقتراى
إلى الأشكال
الأربعة

ثم قسموا (الاقتراى) إلى الأشكال الأربعة لكون (الحد الأوسط)
إما محمولا فى (الأولى ^(٢)) موضوعا فى (الصغرى) وهو الشكل الطبيعى ،

(١) من صون المنطق .

(١) وقول ابن تيمية فى بيان الشكل الأول من القياس الاقتراى : إن الحد الأوسط
إما محمولا فى الأولى موضوعا فى الصغرى غير مستقيم ولا يتفق مع اصطلاح المنطقة فى مدار
إنتاج الشكل الأول . إذ مدار إنتاجه عند المنطقة اندراج الأصغر فى الأوسط الذى هو
موضوع الكبرى .

من ثم يثبت له الأكبر لأنه فرد من أفراد الأوسط الذى حكم عليه — أى على كل فرد
من أفراد — بالأكبر .

وبناء على هذا فلا بد أن يكون الحد الأوسط محمولا بالنسبة للأصغر موضوعا بالنسبة
الأكبر .

والملاحظة يسمون القضية المشتبهة على الأصغر بالصغرى وعلى الأكبر بالكبرى .
وإذا كان الأمر كذلك فيكون الحد الأوسط فى الشكل الأول محمولا فى الصغرى موضوعا
فى الكبرى حتى يصح الإنتاج .

فقول ابن تيمية : إن الحد الأوسط موضوع فى الصغرى خطأ بل هو محمول فيها . =

وهو ينتج المطالب الأربعة — الجزئى ، والكلى والإيجابى ، والسلبى .
ولما أن يكون (الأوسط) محمولا فيهما ، وهو (الثانى) ولا ينتج إلا
السلب .

ولما أن يكون موضوعا فيهما ، ولا ينتج إلا الجزئيات .
والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلى ، لكنه بعيد عن الطبع .

ثم إذا أرادوا بيان إنتاج الثانى ، والثالث ، وغير ذلك من المطالب ، النقيض والمكس
احتاجوا إلى الاستدلال (بالنقيض) ، و (العكس) ، و (عكس النقيض) . وعكس النقيض
فإنه يلزم من صدق القضية كذب (نقيضا) ، وصدق (عكسها المستوى)
و (عكس نقيضا) .

فإذا صدق قولنا : (ليس أحد من الحجاج بكافر) ، صح قولنا :
(ليس أحد من الكفار حاجا) .

وإذا صح قولنا : (كل حاج مسلم) صح قولنا : (بعض المسلمين حاج) ،
وقولنا : (من ليس بمسلم فليس بحاج) .

== وقوله : إن الحد الأوسط محمول فى الأولى — أعنى الكبرى — إذ الذى يقابل الصغرى
هو الكبرى خطأ أيضا إذ الحد الأوسط فيها يكون موضوعا لا محمولا لما هنا من أن
مدار إنتاجه اندراج الأصغر الذى هو موضوع الصغرى فى الأوسط الذى هو موضوع
الكبرى . ولعل الناشر لم ينظر إلى المسألة بعين الدقة وصحح النظر .
إذ كيف تحمل الأولى على الكبرى — على زعم الناشر — مع أن الحد الأوسط محمول فيها
والأمر ليس كذلك فى الشكل الأول .

رد أقوالهم في (الدليل) و (القياس)

طريقهم إما باطل
وإما طويل متعب
فنقول : هذا [١٤٧ ص] الذى قالوه إما أن يكون باطلا ، وإما أن يكون تطويلا يبعد الطريق على الطالب المستدل .

فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق مع إمكان وصوله بطريق قريب كما كان يمثل به بعض سلفنا بمنزلة من قيل له : (أين أذنك ؟) ، فرفع يده فوق رأسه رفعا شديدا ثم أدارها إلى أذنه اليسرى ، وقد كان يمكنه الإشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم .

وما أشبه هؤلاء بقول القائل :

أقام يعمل أياماً رويته وشبه الماء بعد الجهد بالماء

وقول الآخر :

وإني ، وإني ، ثم إني ، وإني إذا انتطعت نعلى جعلت لما شسما

أقوم الطرق
طريق القرآن
وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله : (إنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْسَمُ)^(١) فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله .

وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض ، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى ، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله ، فضلا عن أن يوجب لهم السعادة فضلا عن حصول السكال للأفئس البشرية بطريقهم .

بطلان حصر (الأدلة) في (القياس) و (الاستقراء) و (التمثيل)
 بيان ذلك أن ما ذكره من حصر (الدليل) في (القياس)
 و (الاستقراء) و (التمثيل) حصر لا دليل عليه ، بل هو باطل .
 وقولهم أيضاً : (إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين) لا يزيد ولا
 ينقص (قول لا دليل عليه ، بل هو باطل .
 واستدلّاهم على الحصر بقولهم : (إما أن يستدل بالكلي على الجزئي ،
 أو بالجزئي مع الكلي ، أو بأحد الجزئيين على الآخر : والأول هو القياس ،
 والثاني هو الاستقراء ، والثالث هو التمثيل) .
 يقال : لم تقيموا دليلاً على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة ، فإنكم
 إذا عنيتم [١٤٨ ص] بالاستدلال بجزئي على جزئي (قياس التمثيل) لم يكن
 ما ذكرتموه حاصراً .

وقد بقي الاستدلال بالكلي على الكلي للملازم له ، وهو المطابق له في
 العموم والخصوص .
 وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي للملازم له ، بحيث يلزم من وجود
 أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه ؛ فان هذا ليس مما سميتوه (قياساً) ،
 ولا (استقراء) ولا تمثيلاً .
 وهذه هي (الآيات) .

الاستدلال بالكلي على الكلي وبالجزئي على الجزئي للملازم له

وهذا كالأستدلال بطولع الشمس على النهار والنهار على طلوع
 الشمس .
 فليس هذا استدلالاً بكلي على جزئي ، بل الاستدلال بطولع معين على
 الاستدلال بطولع الشمس على النهار

نهار معين استدلالاً يجرى على جزئى وينجس النهار على جنس الطلوع استدلالاً
بكلى على كلى .

الاستدلال
بالكواكب
على جهة الكعبة
وغيرها

* وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالاً يجرى
على جزئى كالاستدلال (بالجدى) و (بنات نعش) والكواكب الصغير
القريب من القطب (١) الذى يسميه بعض الناس (القطب) كما يسمى بعض
الناس (الجدى) (القطب) وإن كان القطب فى الحقيقة جزءاً من الفلك قريباً
من ذلك الكواكب الصغير .

وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره فى العرض ،
والاستدلال بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر ونحو ذلك من الأدلة التى
اتفق عليها الناس قال تعالى : وبالنجم هم يهتدون (٢) .

الاستدلال
بالأمكنة على
المواقيت
والأمكنة

والاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب ،
والعجم ، وأهل الملل ، والفلاسفة .

فاذا استدلال بظهور (الثريا) على ظهور ما قرب (١٤٩ ص) منها
مشرقاً ، ومغرباً ، ويمينا وشمالاً ، من الكواكب كان استدلالاً يجرى على
جزئى لتلازمهما ، وليس ذلك من (قياس التمثيل) .

وإن قضى به قضاء كلياً كان استدلالاً بكلى على كلى وليس استدلالاً

(١) ذكر الناشر بياناً لهذه الاصطلاحات أن القطب عند الجغرافيين طرف محور الأرض
وحا قطبان شمال وجنوبى .

والكواكب الصغير القريب من القطب — الجسم القطبى — هو كوكب بين الجدى
والفرقدن لا يبرح مكانه فى جميع الأزمان ، وهو الذى يستدل به على تعيين جهة الشمال .
والجدى ، كوكب إلى جنب القطب تعرف به القبلة ويقال له جدى الفرقد .
وبنات نعش الكبرى : هى مجموع سبعة كواكب شديدة اللعان على صورة علامة الاستفهام
وبقربها موقع بنات نعش الصغرى التى منها النجدة القطبية .

بكلّى على جزئى ، بل بأحد الكائين المتلازمين على الآخر .

ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها من بعض ، وعلم ما يقارن منها طلوع الفجر ، استدل بما رآه منها على مقدار ما مضى من الليل وما بقى منه .

وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . ومن علم الجبال ، والأنهار ، والرياح استدل بها على ما يلازمها من الأمكنة .

ثم اللزوم إن كان دائماً لا يعرف له ابتداء ، بل هو منذ خلق الله الأرض كوجود الجبال ، والأنهار العظيمة - النيل ، والفرات ، وسيحان وجيحان ، والبحر - كان الاستدلال مطردا .

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة ، مثل الكعبة - شرفها الله ، فإن الخليل بناها ولم تزل معطمة لم يعمل عليها جبار قط - استدل بها بحسب ذلك ، جهات الأرض فيستدل بها وعليها ؛ فإن أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربعة . الحجر الأسود يقابل المشرق ؛ والغربي الذى يقابله ويقال له (الشامى) يقابل المغرب ؛ و (اليماني) يقابل الجنوب ؛ وما يقابله يقال له (العراقى) إذا قيل للذى من ناحية الحجر (الشامى) ، وإن قيل لذاك (الشامى) قيل لهذا (العراقى) ، فهذا (الشامى العراقى) يقابل الشمال ، وهو يقابل القطب .

وحينئذ فيستدل بها على الجهات ، ويستدل بالجهات عليها .

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة ، كالأبنية التى فى الأمصار والأشجار ، كان الاستدلال بها بحسب [١٥٠ ص] ذلك . فيقال : (علامة (م ٢٠ - الرد على الخلقين)

الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا) ، وهما متلازمان
مدة من الزمان .
فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، وكلاهما معين جزئياً ،
وليس هو من (قياس التمثيل) .

حد (الدليل) عند النظر

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا : (الدليل) هو المرشد إلى
المطلوب ؛ وهو الوصول إلى المقصود ؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً
للعلم بالمطلوب .

أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب ؛ وهو ما يكون
النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم ، أو إلى اعتقاد راجح .

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى (دليلاً) ، أو يخص باسم
(الأمانة) . والجمهور يسمون الجميع (دليلاً) .

ومن أهل الكلام من لا يسمى (بالدليل) إلا الأول (١) .

تم الضابط في (الدليل) أن يكون مستلزماً للمدلول . فكل ما كان مستلزماً
لغيره أمكن أن يستدل به عليه ، فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل

الضابط في
الدليل

(١) يقول الرازى : الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والأمانة
هو الذى يلزم من العلم بها طعن وجود المدلول .

وكل واحد منها

إما أن يكون يكون عقلياً محضاً

أو سمياً محضاً أو مركباً منهما

اسطر الرازى محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ط الحانجى القاهرة

بكل منهما على الآخر . فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه .

ثم إن كان (اللزوم) قطعياً كان الدليل (قطعياً) وإن كان طاهراً القطعى والطنى — وقد يتخلف — كان الدليل (طنياً) .

فالأول كدلالة الخلقوات على خالقها سبحانه وعالي وعلمه وقدرته ^{مال الدليل} ^{المعظمى} ومشيتته ورحمته وحكمته فان وجودها مستلزم لوجود ذلك ووجودها بدون ذلك ممتنع ، فلا توجد إلا دالة على ذلك .

ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله ؛ فانه لا يقول عليه إلا الحق إذ كان معصوماً في خبره عن الله لا يستقر في خبره عنه خطأً ألبته .

فهذا دليل مستلزم ^{قد يكون} ^{الدليل وجودا} ^{وعدا} لدلوه [١٥١ ص] لزوماً واجباً لا ينفك عنه بحال .

وسواء كان اللزوم المستدل به (وجوداً) أو (عدماً) .

فقد يكون الدليل (وجوداً) و (عدماً) . ويستدل بكل منهما على (وجود) و (عدم) فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء (نقيضه) و (ضده) ويستدل بانتفاء (نقيضه) على ثبوته ، ويستدل بانبازوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء اللزوم .

بل كل دليل يستدل به فانه ملزوم لدلوه .

وقد دخل في هذا كل ما ذكره وما لم يذكره .

فان ما يسمونه (الشرطى المتصل) مضمونه الإستدلال بثبوت اللزوم ^{اختلاف} ^{البارات} ^{لا يغير الحقيقة} على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء اللزوم ، سواء عبر عن هذا

- ٣٠٨ -

المعنى بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم . واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقة . والكلام إما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ .

فإذا قال القائل : (إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر) ، و (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) ، و (إن كان الفاعل عالماً قادراً فهو حي) ونحو ذلك ؛ فهذا معنى قوله : (صحة الصلاة تستلزم صحة الطهارة) وقوله : (لا يكون مصلياً إلا مع الطهارة) وقوله (الطهارة شرط في صحة الصلاة وإذا عدم الشرط عدم الشروط) وقوله : (كل مصل متطهر فمن ليس بمتطهر فليس بمصل) .

وأمثال ذلك من أنواع التأليف للألفاظ والمعاني التي تتضمن هذا الاستدلال من غير حصر الناس في عبارة واحدة .

استفراد :

والركبة والى في عبارات أهل المنطق وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها وإذا صاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه [١٥٢ ص] محبوس العقل واللسان ، كما بصيب أهل المنطق اليوناني . تجدهم من أضييق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً .

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف في العلوم وسلك مسلك أهل المنطق طول وضيق وتكلف وتعسف — وغاية بيان البين ولإيضاح الواضح — من العي .

وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم .

* مثل ما ذكره عن يعقوب بن اسحق الكندى ^(١) الفيلسوف أنه قال في بعض مناظراته : (هذا من باب فقد عدم الوجود) .

قال الركة
من قول يعقوب
الكندى

ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثير في كلامهم حتى في كلام أفضل متأخريهم مع أنه أفضاهم وأحسنهم بياناً ^(١) .

* وكذلك تكلفاتهم في (حدودهم) مثل حدهم (للانسان) و (الشمس) بأنها (كوكب يطلع نهاراً) وهل من يحده (الشمس) مثل هذا الحد ونحوه لما من هو من أجهل الناس ؟ وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس حتى تحده الشمس به ؟

ومن لم يعرف (الشمس) فإما أن يحبل اللفظ فيترجم له . وليس هذا من الحد الذي ذكره ولما أن لا يكون رآها لعماء فهذا لا يرى النهار ولا الكواكب بطريق الأولى ، مع أنه لا بد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك دون طريقهم .

عود الى اصل الموضوع :

وهم معترفون بأن الشكل الأول من (الجليات) يغنى عن جميع صور (القياس) . وتصويره فطرى لا يحتاج أحد إلى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصويره على الوجه الذى يزعمونه ^(٢) .

تصوير
الشكل الأول
من الجليات
فطرى

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندى يسمى فيلسوف العرب كتب في علوم مختلفة . منها المنطق والفلسفة والهندسة والحساب الارتماطيق والموسيقى والنجوم وغير ذلك :

أنظر : ابن النديم الفهرست ص ٣٥٧ وما بعدها ط القاهرة

القطلى . إختيار العلماء ص ٢٤٠ وما بعدها ط القاهرة .

ابن أبي أصيبعة : حيون الأنباء ص ٢٠٦ وما بعدها ط القاهرة

(٢) ذكر المصنف في ما تقدم أن أفضل المتأخرين هو أفضل الدين الخوجي أنظر ص

إبطال قواهم إن (الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين)
وأما قولهم : (إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان) فإن كان للدليل مقدمة واحدة قالوا : (الأخرى محذوفة) وبموه هو (قياس الضمير) وإن كان مقدمات قالوا : (هي أقيسة مركبة ليس هو قياساً واحداً) .

فهذا قول باطل طرداً وعكساً :

* وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس .
فإن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك . كما
أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة .
ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من
يحتاج إلى أربع وأكثر .

اختلاف حال
الناس في عدد
المقدمات
الاحتياج إليها

* فن أراد أن يعرف [١٥٣ ص] أن (هذا المسكر المعين محرم) فإن
كان يعرف أن (كل مسكر محرم) ولكن لا يعرف (هل هذا المعين مسكر
أم لا ؟) لم يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة وهو أن يعلم أن (هذا مسكر) . فإذا
قيل له : (هذا حرام) فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل (الدليل على ذلك
(أنه مسكر) فقال : (لا نسلم أنه مسكر) ؛ فتي أقام الدليل على أنه مسكر
تم المطلوب .

مثال
الاستدلال
بمقدمة واحدة

وكذلك لو تنازع اثنان في بعض أنواع الأشرية (هل هو مسكر أم
لا ؟) كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشرية فلا يكون السائل ممن
يعلم أنها تسكر أو لا تسكر ولكن قد علم (أن كل مسكر حرام) فإذا ثبت
عنده بخبر من يصدقه أو بنفي ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه .

وكذلك سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان مع العلم بحكم تلك القضية كمتارعة الناس في النرد والشطرنج (هل هما من المبسر أم لا ؟) وتنازعهم في النبيذ المتنازع فيه (هل هو من الخمر أم لا ؟) وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعناق (هل هو داخل في قوله تعالى: (قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) (١). أم لا ؟) وتنازعهم في قوله : (أَوْ يَتَمَوَّأَ الَّذِي يَبِيدُ مَسْقِدَةَ النُّكَاحِ). (هل هو الزوج أو الولي المستقل ؟) وأمثال ذلك .

مثال
الاستدلال
بأنه

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن (النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم) ولم يعلم أن (هذا المعين مسكر) . فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام .

وقد يعلم أن هذا مسكر ويعلم أن كل مسكر خمر لكن لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر اقرب عهده بالإسلام أو انشئه بين جهال [١٥٤ ص] وزنادقة شكوك في ذلك .

مثال
الاستدلال
بمقدمات

. أو يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (كل مسكر حرام) أو يعلم أن هذا خمر وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر لكن لم يعلم أن محمداً رسول الله أو لم يعلم أنه حرماً على جميع المؤمنين . بل طن أنه أباحها لبعض الناس وظن أنه منهم ، كمن طن أنه أباح شربها للتداوى أو غير ذلك .

فهذا لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريماً عاماً إلا أن يعلم أنه مسكر وأنه خمر وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر أو أن النبي صلى

(١) التحريم ٦٦ : ٢٠ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٣٧ .

الله عليه وسلم حرم كل مسكر وأنه رسول الله حقاً . فما حرمه فقد حرمه الله وأنه حرمه تحريماً عاماً لم يبيحه للتداوى ولا للتلذذ .

وَمَا يَبِينُ أَنَّ تَخْصِصَ الاستدلال بمقدمتين باطل أسهم قالوا في حد (القياس) الذي يشمل البرهاني والخطابي والجدلي والشعري والسوفسطائي : (إنه قول مؤلف من أقوال - أو عبارة عما ألف من أقوال - إذا سلمت لزمت عنها لذاتها قول آخر) .

عدم (القياسي)
وخطوئهم فيه

قالوا : واحترزنا بقولنا (من أقوال) عن القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها (صدق عكسها) و (عكس نقيضها) و (كذب نقيضها) وليست (قياساً) .

قالوا : ولم نقل مؤلف من مقدمات لأننا لا يمكننا تعريف (المقدمة من حيث هي مقدمة إلا بكونها جزء (القياس) . فلو أخذناها في حد (القياس) كان دوراً .

والقضية الخبرة إذا كانت جزء (القياس) سموها (مقدمة) وإن كانت مستفادة (بالقياس) سموها (نتيجة) وإن كانت مجردة عن ذلك سموها (قضية) ، وتسمى أيضاً (قضية) مع تسميتها (نتيجة) و (مقدمة) وهي (الخبر) . وليست هي (المبتدأ أو الخبر) في اصطلاح النحاة بل أعم منه فإن المبتدأ [١٥٥ ص] والخبر (لا يكون إلا جملة اسمية . والقضية الخبرية قد تكون اسمية و فعلية كما لو قيل في قوله :

(يَقُولُونَ بِآلِسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ)^(١) ، وقوله : لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ)^(٢) .

فإن هذه جملة خبرية ، وليست (المبتدأ والخبر) في اصطلاح النحاة .

والمقصود هنا أنهم أرادوا (بالقول) في قولهم : (القياس قول مؤلف من أقوال) القضية التي هي جملة تامة خبرية ، لم يريدوا بذلك المفرد الذي هو (الحد) ؛ فإن (القياس) مشتمل على ثلاثة حدود : أصغر ، وأوسط ، وأكبر . كما إذا قيل : (النبيذ المتنازع فيه مسكر ، وكل مسكر حرام) فالنبيذ والمسكر والحرام كل منها مفرد وهي الحدود في (القياس) فليس مرادهم (بالقول) هذا . بل مرادهم أن (كل قضية قول) كما فسروا مرادهم بذلك . ولهذا قالوا : (قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر) .

المراد بالقول
جملة تامة

واللازم إنما هو (النتيجة) وهي قضية وخبر وجملة تامة ؛ ليست مفرداً . ولذلك قالوا (القياس قول) فسدوا مجموع القضيتين (قولاً) .

• وإذا كانوا قد جعلوا (القياس) مؤلفاً من (أقوال) وهي القضايا لم يجب أن يراد بذلك (قولان فقط) ؛ لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولاً (لاثنتين فصاعداً) كقوله : (فإن كان له إخوة فلأمة السدس)^(١) وإما أن يراد به (الثلاثة فصاعداً) وهو الأصل عند الجمهور .

الجمع يتناول
اثنتين فصاعداً

ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول (الإثنتين فصاعداً) ولا يكون الجمع مختصاً (باثنتين) فإذا قالوا (هو مؤلف من أقوال) إن أرادوا جنس العدد كان المعنى من (اثنتين فصاعداً) . فيجوز أن يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات وأربع مقدمات فلا يختص بالاثنتين .

وإن أرادوا الجمع الحقيقي لم يكن مؤلفاً إلا من (ثلاثة فصاعداً) وهم قطعاً ما أرادوا هذا . لم يبق إلا الأول .

الترامم
مقدمتين فقط

. فإذا قيل : هم يلزمون ذلك ويقولون : نحن نقول : (أقل ما يكون القياس من مقدمتين وقد يكون من مقدمات) فيقال : [١٥٦ ص]

أولاً : هذا خلاف ما في كتبكم فإنكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط .
وقد صرحوا أن (القياس) الوصول إلى المطلوب سواء كان اقترانياً أو استثنائياً لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما .

وعلموا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد عن جزئين — مبتدأ وخبر —
فإن كان (القياس اقترانياً) فكل واحد من جزئي المطلوب لابد وأن يناسب مقدمة منه أى يكون فيها إما مبتدأ ولما خيرا ولا يكون هو نفس المقدمة .

فالوا : وليس المطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين :

وإن كان القياس (استثنائياً) فلا بد فيه من مقدمة شرطية — متصلة أو منصلة — تكون مناسبة لكل مطلوب أو تقيضه ولا بد من مقدمة استثنائية فلا حاجة إلى ثالثة .

القياس المركب . قالوا : لكن ربما أدرج في (القياس) قول زائد على مقدمتي القياس إما غير متعلق بالقياس أو متعلق به والمتعلق بالقياس إما لنزويج الكلام وتحسبته أو لبيان المقدمتين أو إحداها وبسمون هذا (القياس المركب) .

قالوا : وحاصله يرجع إلى أفيضة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد إلا أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً والباقي لبيان مقدمات القياس .

قالوا وربما حذفوا بعض مقدمات القياس إما تعويلاً على فهم الذهن لها أو لترويج المغلطة حتى لا يطلع على كذبها عند التصريح بها .

قالوا : ثم إن كانت الأفيصة لبيان المقدمات قد صرح فيها بنتائجها المقصود الناتج
والموصول الناتج فيسمى القياس (مفصلاً) وإلا (فموصول)

ومثلوا (الموصول) بقول القائل (كل إنسان حيوان وكل [١٥٧ ص] حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل إنسان جوهر) .

(والمفصول) بقولهم : (كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فكل إنسان جسم) ثم يقول : (كل حيوان جسم وكل جسم جوهر) فكل حيوان جوهر ^(١) فيلزم منهما أن (كل إنسان جوهر) .

• فيقال لهم : أما المطلوب الذي لا يزيد على جزئين فذاك في النطق به . ثبوت النسبة
الحكمية أو
انتفاؤها والمطلوب في العقل إنما هو نفي واحد لا اثنان . وهو (ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها)

وإن شئت قلت (اصناف الموصوف بالصفة نفيًا أو إثباتًا) ، وإن شئت قلت (نسبة المحمول إلى الموضوع ، والخبر إلى المبتدأ نفيًا أو إثباتًا) ، وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود (بالقضية) .

• فإذا كانت ^(١) النتيجة أن (التنبذ حرام أو ليس محرام) أو (الإنسان حساس أو ليس بحساس) أو نحو ذلك ، فالمطلوب ثبوت التحريم للتنبذ أو انتفاؤه ، وكذلك ثبوت الحس للاسان أو انتفاؤه .

والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حصل بها المقصود .

(١) الأصل فكل إنسان حيوان : وهو خطأ .

وقولنا (النبيذ خمر) يناسب المطلوب وكذلك قولنا (الإنسان حيوان) .

فإذا كان الإنسان يعلم أن كل (خمر حرام) ولكن يشك في النبيذ المتنازع فيه هل يسمى في لغة الشارع (خمرًا) فقليل : (النبيذ حرام لأنه قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم (كل مسكر خمر) كانت هذه القضية وهي قولنا : (قد قال النبي صلى الله عليه وسلم : (إن كل مسكر خمر) يفيد تحريم النبيذ وإن كان نفس قوله قد تضمن قضية أخرى .

لا لزوم
لذكر المقدمات
المعلومة

* والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع وهي (إن ما صححه أهل العالم بالحديث فقد وجب التصديق [ص ١٥٨] بأن النبي — صلى الله عليه وسلم — قاله) و (إن ما حرمه الرسول فهو حرام) ونحو ذلك .

فلو لم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العالم — وإن كان معلوماً — كانت المقدمات أكثر من اثنتين بل قد تكون أكثر من عشرة .

وعلى ما قالوه فينبغي لكل من استدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول (النبي حرم ذلك وما حرمه النبي فهو حرام فهذا حرام) وكذلك يقول (النبي صلى الله عليه وسلم أوجب (١) وما أوجبه النبي فقد وجب فهذا قد وجب) .

وإذا احتج على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك يحتاج أن يقول : (إن الله حرم هذا في القرآن وما حرمه الله فهو حرام)

وإذا احتج على وجوب الصلاة والزكاة والحج بمثل قول الله تعالى :

!

(١) هذا هو الأصل ، وفي صون المنطق أوجبه وهو الأول

- ٣١٧ -

ولله على الناس حج البيت (١) يقول : (إن الله أوجب الحج في كتابه وما أوجبه الله فهو واجب) .

وأمثال ذلك ما يعده العقلاء لكمة وعياً وإيضاحاً للواضح وزيادة قول لا حاجة لايها :

وهذا التطويل الذي لا يفيد في (قياسهم) نظير تطويلهم في (حدودهم) كقولهم في حد (الشمس) (إنها كوكب يطالع نهراً) وأمثال ذلك من الكلام الذي لا يفيد إلا تضييع الزمان وإلتعاب الأذهان وكثرة الهذيان . ثم إن الذين يتبعونهم في (حدودهم) و (براهينهم) لا يزالون مختلفين في تحديد الأمور المعروفة بدون تحديدهم ، ويتنازعون في (البرهان) على أمور مستغنية عن براهينهم .

لبطل قولهم : (ليس المطلوب أكثر من جزءين)

وقولهم : (ليس المطلوب أكثر من جزءين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين) فيقال : لمن أردتم (ليس له إلا اسمان مفردان) فليس الأمر كذلك بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة [١٥٩ ص] مثل من شك في النبيذ (هل هو حرام بالنص أم ليس حراماً لا بنص ولا قياس ؟) فإذا قال المجيب : (النبيذ حرام بالنص) كان المطلوب ثلاثة أجزاء . وكذلك لو سأل (هل الإجماع دليل قطعي ؟) فقال : (الإجماع دليل قطعي) كان المطلوب ثلاثة أجزاء .

فإذا قال : هل الإنسان جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق أم لا ؟ فالمطلوب هنا له ستة أجزاء .

القضية مؤلفة من لفظين أو أكثر
* وفي الجملة ، فالموصوح والمحمول الذي هو مبتدأ وخبر - وهو جملة خبرية - قد تكون جملة مركبة من لفظين وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيداً بقيود كثيرة مثل قوله تعالى :

« وَالسَّائِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ » (١) .

وقوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ » (٢) .

وقوله : « وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ » (٣) .

وأمثال ذلك من القيود التي يسميها النحاة الصفات والعطف والأحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك .

فإذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة .

فولهم : ليس المطلوب إلا معنيين
* وإن أريد (أن المطلوب ليس إلا معنيان -- سواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة)

قيل : وليس الأمر كذلك بل قد يكون المطلوب معنى واحداً وقد يكون معنيين وقد يكون معاني متعددة ؛ فإن المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم الناظر وكل منهما قد يطلب معنى [١٦٠ ص] واحداً وقد يطلب معنيين وقد يطلب معاني .

(١) التوبة ٩ : ١٠٠

(٢) البقرة ٢ : ٢١٨

(٣) الأقال ٨ : ٧٥

والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر .

فإذا قال : (آلبئذ حرام ؟) ، قيل له : (نعم) كان هذا اللفظ كافياً في جوابه كما لو قيل له (هو حرام) .

• فإن قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا كما ذكرتموه قولهم : القضية من التمثيل (بالإنسان) فإن هذه القضية الواحدة في تقدير خمس قضايا وهي تقدير قضايا خمس مطالب .

والتقدير : هل هو جسم أم لا ؟ وهل هو حساس أم لا ؟ وهل هو نام أم لا ؟ وهل هو متحرك بالإرادة أم لا ؟ وهل هو ناطق أم لا ؟ وكذلك فيما تقدم : هل البئذ حرام أم لا ؟ فإذا كان حراماً فهل تحريمه بالنص أو بالقياس ؟

• فيقال : إذا رُضيمَ بمثل هذا وهو أن تجعلوا الواحد في تقدير عدد المفرد قد يكون في معنى قضية فالمفرد قد يكون في معنى قضية . فإذا قال : (آلبئذ المسكر حرام ؟) فقال المجيب : (نعم) فلفظ (نعم) في تقدير قوله : (هو حرام) .

• وإذا قال : (ما الدليل عليه ؟) فقال : الدليل عليه (تحريم كل مسكر) أمثلة التعبير من الدليل باسم مفرد أو (أن كل مسكر حرام) . أو (قول النبي صلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام ») . ونحو ذلك من العبارات التي جعل الدليل فيها اسماً مفرداً وهو جزء واحد لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين — مبتدأ وخبر — فإن قوله (تحريم كل مسكر) اسم مضاف .

وقوله (أن كل مسكر حرام) — بالفتح — مفرد أيضاً ؛ فإن (أن) وما في حيزها في تقدير المصدر المفرد و (إن) المكسورة وما في حيزها جملة تامة .

وله-ا قال النحاة قاطبة إنَّ (إنَّ) تكسر إذا كانت في موضع الجملة —
والجملة خبر وقضية — وتفتح في موضع المفرد الذي هو جزء القضية .
ولهذا يكسرونها بعد القول لأنهم إنما يحكون (بالقول) الجملة التامة .
وكذلك [١٦١ ص] لماذا قلت : الدليل عليه (قول النبي صلى الله عليه
وسلم) أو الدليل عليه (النص) أو (لجماع الصحابة) أو الدليل عليه (الآبة
الفلانية) أو (الحديث الفلاني) أو الدليل عليه (قيام المقتضى للتحريم السالم
عن المعارض المقاوم) أو الدليل عليه (أنه مشارك لخطر العنب فيما يستلزم
التحريم) وأمثال ذلك مما يعبر فيه عن الدليل (باسم مفرد) لا (بالقضية)
التي هي جملة تامة .

ثم هذا الدليل الذي عبر عنه باسم مفرد هو إذا فصل عبر عنه
بألفاظ متعددة .

والمقصود أن قولكم : (إن الدليل الذي هو القياس لا يكون إلا جزءين
فقط) .

إن أردتم « لفظين فقط » وأن مازاد على لفظين فهو أدلة لا دليل واحد لأن
ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل قيل لكم :

وكذلك يمكن أن يقال في اللفظين : هما دليلان لا دليل واحد فإن
كل مقدمة تحتاج إلى دليل .

وحينئذ في تخصيص العدد باثنين دون مازاد تحكم لا معنى له .

فإنه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل إلا بلفظين
وقد لا يحصل إلا بثلاثة أو أربعة أو أكثر .

فجعل الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون مازاد ومانقص وأن

تخصيص عدد
المقدمات
بالبنتين تحكم
محمض

وأن الزائد أن كان في المطلوب جعل مطالب متعددة وإن كان في الدليل يذكر مقدمات جعل ذلك في تقدير أقيسة متعددة تحكم^(١) محض ليس هو أولى من أن يقال :

« بل الأصل في المطلوب أن يكون واحداً ودليله جزء واحد . فإذا الأصل في زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين [١٦٢ ص] أو ثلاثة أو أربعة بحسب يكون واحداً زيادته ، وجعل الدليل دليلين أو ثلاثة أو أربعة بحسب دلالة .

وهذا إذا قيل فهو أحسن من قولهم ، لأن اسم « الدليل » مقرر فيجعل معناه مقررًا و « القياس » هو « الدليل » .

ولفظ « القياس » يقتضي التفسير كما يقال : « تسب هذا بهذا » . أصل التفسير بواحد

والتقدير يحصل بواحد كما يحصل باثنين وبثلاثة .

فأصل التفسير بواحد ، وإذا قدر باثنين أو بثلاثة يكون تقديرين وثلاثة لا تقديراً واحداً فتكون تلك التقديرات أقيسة لافياسا واحداً .

فجعلهم ما زاد على الأثنين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة وما قص عن الأثنين نصف قياس لافياس تام ، اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول ، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة للماهية والوجود ، بمثل هذا التحكم .

تفاز اصطلاح في مسمى « العلة » و « الدليل » .
وحيث أن القوم لم يرجعوا فيما سموا (حدا) و (برهانا) إلى حقيقة موجودة ولا إلى أمر معقول ، بل إلى اصطلاح مجرد كتنزع الناس في (العلة) هل هي (اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يختلف عنها بحال فلا يقبل النقيض والتخصيص) .

(١) هو خبر لقوله « فبطل الجاهل »

(م ٢١ - الرد على المنطقيين)

أو [هى] «د» (اسم لما يكون مقتضيا للمعلول وقد يتخلف [عنها ٢٢٥])
المعلول لفوات شرط أو وجود مانع ؟

وكا صطلاح بمض أهل النظر والجدل فى تسمية أحدهم (الدليل) لما ،
هو مستلزم للمدلول مطلقا حتى يدخل فى ذلك عدم المعارض .
والآخر يسمى (الدليل) لما كان من شأنه أن يستلزم المدلول وإنما يتخلف
استلزامه لفوات شرط أو وجود مانع «وتنازع أهل الجدل» هل على المستدل
أن يتعرض فى ذكر الدليل لتبيين المعارض جملة أو تفصيلا حيث (١٦٣ ص)
يمكن التفصيل «أو «لا يتعرض لتبيينه لا جملة ولا تفصيلا أو «يتعرض
لتبيينه جملة لا تفصيلا» .

وهذه أمور وصفية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ. التى يصطلىح عليها الناس
للتعبير عما فى أنفسهم ، وبمنزلة ما يعتاده الناس فى بعض الأفعال لكونهم
رأوا ذلك أولى بهم من غيره وإن كان غيره أولى بغيرهم منه ، ليست حقائق
ثابتة فى أنفسها لأمر معقولة تتفق فيها الأمم كما يدعيه هؤلاء فى منطقهم .
بل هؤلاء الذين يجعلون «العلة» و«الدليل» يراد به هذا أو هذا أقرب إلى
المعقول من جعل هؤلاء «الدليل» لا يكون إلا من مقدمتين ، فإن هذا تخصيص
لعدد دون عدد بلا موجب ، وأولئك لحظوا صفات ثابتة فى «العلة» و«الدليل»
وهو وصف التمام أو مجرد الاقتصاء .

فكان ما اعتبره أولئك أولى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين
لم يرجعوا إلا إلى مجرد التحكم .

المنطق أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقوفا عليه كما ليس موقوفا على التعبير بلغاتهم مثل فيلا سوفيا وسوفسطيقا وأنولوطيقا وإثنولوجيا وقاطيفورياس وإيساغوجى ومثل تسميتهم للفعل « بالكلمة » وللحرف « بالأداة » ونحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم ،

تعلم العربية فرض على الكفاية بخلاف المنطق

فلا يقول أحد إن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات ، الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف .

مناظرة السيراف
لدى الفيلسوف

وهذا مما احتج به أبو سعيد السيرافى (١) فى مناظرته المشهورة (٢) لمتى الفيلسوف لما أخذ متى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه . ورد عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه وأن (١٦٤ ص) الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية لأن المعانى فطرية عقالية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص ، بخلاف اللغة المتقدمة التى يحتاج إليها فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى ، فإنه لا بد فيها من التعلم .

(١) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافى (أبو سعيد) عالم مشارك فى النحو والفقه واللغة والصناعات والقراءات والفرائض والحديث والكلام والحساب والهندسة ولد بصيراف سنة ٢٨٤هـ وقيل سنة ٢٩٠هـ وتولى سنة ٣٦٨هـ بغداد من تصانيفه : شرح كتاب سيبويه — مفرح مقصورة ابن دريد وغيرهما راجع ، ابن النديم فهرست ١ ج ١ ص ٦٢ وابن خلكان ١ ص ١٦٣ ، ياقوت معجم الأدباء ١ ص ٤٨

(٢) ذكرها أبو حيان التوحيدى فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » ٢ ص ٢ نسخة الأستاذ أحمد أمين كما ذكرها السيوطى فى كتابه « سنن المنطق » ص ١٩٠ تحقيق الدكتور النشار الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ .

ولهذا كان تعلم العربية التي تتوقف فهم القرآن والحدث عليها فرصا على الكفاية بخلاف المنطق .

بطلان القول بأن تعلم المنطق فرض على الكفاية

ومن قال من المتأخرين « إن تعلم المنطق فرض على الكفاية » ، فإنه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق .

وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام ، وأجهل منه من قال « إنه فرض على الأعيان (١) » مع أن كثيراً من هؤلاء لسوا مقرين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله .

ومعلوم أن أفضل هذه الأمة — من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين — عرفوا ما يجب عليهم وكل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان فكيف يقال : « إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به (٢) » أو يقال . « إن فطرني آدم في الغالب لا تستقيم إلا به (٣) » .

فإن قالوا . « نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيين بل إلى المعاني التي توزن بها العلوم »

قيل . لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه وهذا من الموازين التي أنزلها الله حيث قل .

« اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ (٤) » وقال .

« لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ (٥) » .

(١) أنظر بالتفصيل حاشية الصبان على شرح السلم الملبى ص ٣٩ وما بعدها طبعة الحلبي

(٢) الغزالي : المصنف ١ ص ٧

(٣) أنظر ابن حزم : التقريب لحد المنطق ص ٣

(٤) الشورى ٤٢ : ١٧

(٥) الحديد ٥٧ : ٢٥ .

وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا من لم يسمع قط بمنطق اليونان .
فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه

ماخص دعاوى أهل المنطق وكذبها

المقولات
الثانية

وهم لا يدعون احتياج الناس إلى نفس ألفاظ اليونان بل يدعون الحاجة
إلى المعاني المنطقية التي عبروا عنها بلسانهم وهو كلامهم في «المقولات الثانية»
فإن موضوع المنطق هو «المقولات الثانية من حيث (١٦٥ ص) يتوصل
بها إلى علم ما لم يعلم (١) . فإنه ينظر في أحوال المقولات الثانية — وهي النسب
الثابتة — للماهيات من حيث هي مطابقة عرض لها إن كانت موصلة إلى
تحصيل ما ليس بمحصل أو معينة في ذلك لأعلى وجه جزئي بل على قانون كلي .

و يدعون أن صاحب المنطق ينظر في «جنس الدليل» كما أن صاحب الدليل المطلق
أصول الفقه ينظر في «الدليل الشرعي» ومرتبته فيميز بين ما هو دليل شرعي
وما ليس بدليل شرعي وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على
المرجوح عند التعارض .

وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر في (الدليل المطلق) الذي هو أعم
من (الشرعي) ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل .

و يدعون أن نسبة مطلقهم إلى المعاني كنسبة العروض إلى السعر
وموازين الأموال إلى الأموال وموازين الأوقات إلى الأوقات وكنسبة
الذراع إلى المذروعات .

وهذا هو الذي قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء إنه باطل

(١) انظر الفارابي : إحصاء العلوم ص ١٧ تحقيق الدكتور هيثم أمين سنة ١٩٣١

فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل . لا في صورة الدليل ولا في مادته ، ولا يحتاج أن يوزن به المعاني بل ولا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه . وإن كان فيه ما هو حق فلا بد في كلام كل مصنف من حق . بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها .

ودعواهم « أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره » دعوى كاذبة بل من أكذب دعاوى .

أربع دعاوى في الحدود والأقيسة والكلام معهم إنما هو في المعاني التي وضعوها في المنطق وزعوا أن التصورات المطلوبة لاتنال إلا بها » و « التصديقات المطلوبة لاتنال إلا بها » فذكروا لمنطقهم أربع دعاوى — دعوتان سالبتان ودعوتان موجبتان .

ادعوا « أنه [١٦٦ ص] لاتنال التصورات بغير ما ذكره فيه من الطريق » . و « أن التصديقات لاتنال بغير ما ذكره فيه من الطريق » .

وهاتان الدعوتان من أظهر دعاوى كذبا . وادعوا « أن ما ذكره من الطريق يحصل به تصور الحقائق التي لم تكن متصوره » . وهذا أيضا باطل . وقد تقدم البينة على هذه الدعاوى الثلاثة وسيأتي الكلام على دعواهم الرابعة التي هي أمثل من غيرها وهي دعواهم « أن برهانهم يفيد العلم التصديقي » .

فان قالوا : « إن العلم التصديقي أو التصوري أيضا لا ينال بدونه » فهو ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقين اللتين ذكروها — ما ذكره من « الحد » وما ذكره من « القياس » وادعوا

أن ما ذكره من الطريقين يوصلان إلى العلوم التي بناها بنو آدم بقولهم ،
بمعنى أن يوصل لا بد أن يكون على الطريق الذي ذكره لا على غيره
فما ذكره « آلة قانونية » به توزن الطرق العلمية ويميز به بين الطريق
الصحيحة والفسادة .

فمراعاة هذا القانون « بعصم الذهن أن يزل في الفكر » الذي ينال به
تصور أو تصديق .

هذا ملخص دعاويهم . وكل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات
فلا مانع من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق
على الوجه الذي ادعوه فيه وإن كان في طرقهم ما هو حق كما أن في طرق
غيرهم ما هو باطل .

فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاما إلا ولا بد أن يتضمن
ما هو حق

ما معهم من الحق أقل مما مع اليهود والنصارى والمشركون
فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة [١٦٧ ص] إل مجموع ما معهم
أكثر مما مع هؤلاء من الحق . بل ومع المشركون عباد الأصنام من العرب
ونحوهم من الحق أكثر مما مع هؤلاء بالنسبة إلى ما معهم في مجموع فلسفتهم
النظرية والعملية — الأخلاق ، المنازل والمدائن .

ولهذا كان اليونان مشركين كفارا يعبدون الكواكب والأصنام ، كان اليونان مشركا
شرا من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير . ولولا أن الله من اليهود والنصارى
عليهم بدخول دين المسيح إليهم فحصل لهم من الهدى والتوحيد وما استفادوه

من دين المسيح ماداموا متمسكين بشرعته قبل النسخ والتبدل لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين .

ثم لما غيرت ملة المسيح صاروا على دين مركب من حنيفة وشرك بعضه حق وبعضه باطل وهو خير من الدين الذي كان عليه أسلافهم . وقد قيل . إن آخر ملوكهم كان صاحب « المجسطى » - بطليموس (١)

المشهور المتواتر أن أرسطو وزير الاسكندر بن فيابس . كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة .

ابن الاسكندر
هو ذو القرنين

وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو ذو القرنين المذكور في القرآن . ويعظم أرسطو بكونه كان وزيراً له كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله من الجهال بأخبار الأمم .

مقالات سخيفة للمفلسة والمتصوفة في الأنبياء والمرسدين

ومن ملاحظة المتصوفة من يزعم أن أرسطو كان هو الخضر - خضر موسى .

(١) هو بطليموس بدلس الثاني من البطالسة الذين حكموا مصر بعد الإسكندر توفي سنة ٢٤٦ ق. م .

قال القفطي : كان حريصاً على العلم ونظر في النجوم وتكلم في الهيئة حتى وهم قوم وقالوا هو صاحب « المجسطى » وهو خطأ . وأما صاحب المجسطى فقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون « فهو بطليموس القلوزي الحكيم .

كما قال القفطي أيضاً بطليموس القلوزي هو صاحب كتاب المجسطى وعبد إمام في الرياضة كامل فاضل من علماء يونان .

وكبر من الناس بحيله أحد البطالسة اليونانيين الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها بعد الاسكندر وذلك غلط بين وخطأ واضح لأن بطليموس بين في كتاب المجسطى حقيقة وقته وأن عصره كان بعد عصر أوغسطس (التوفي سنة ١٤ م) بمائة سنة وإحدى وستين .

وهؤلاء منهم من يفضل الفلاسفة على الأنبياء في العلم ويقول إن هارون كان أعلم من موسى وإن عليا كان أعلم من النبي صلى الله عليه وسلم كما يزعمون أن الخضر كان أعلم من موسى وأن عليا وهاارون والخضر كانوا فلاسفة [١٦٨ ص] يعلمون الحقائق العقلية العلية أكثر من موسى وعيسى ومحمد .

ولكن هؤلاء كانوا في القوة العملية أكمل ولهذا وضعوا الشرائع العلية وهؤلاء يفضلون فرعون على موسى ويسمونه « أفلاطن القبطي » .

وقد يقولون إن صاحب مدين الذي تزوج موسى بنته هو أفلاطن اليوناني أستاذ أرسطو

ويقولون إن موسى كان أعام من غيره بالسحر وإنه استفاد ذلك من حوه^(١) ، إذ كان عندهم ليست المعجزات إلا قوى نفسانية أو طبيعية أو فلكية من جنس السحر . ولكن موسى كان مرزا على غيره في ذلك .

إلى أ. مثال ذلك من المقلاب التي تقولها الملاحدة المتفلسفة المنتمون إلى الاسلام في الظاهر من متشيع ومتصوف كابن سمين وابن عربى وأصحابه .

ولهم من هذا الجنس ما يطول حكايته مما يدل عل أنهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول ولم يكفهم جهلهم بما جاءت به النبوات حتى صموا إلى ذلك الجهل بأخبار العالم وأيام الناس والجهل بالعقليات ، فإن أفلاطن

(١) هكذا . والصواب « من حيه » .

أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعائة سنة وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد (على ألف ومائتي سنة) فكيف يتعلم منه ؟

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم « إن الخضر هو أرسطو » من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل والذين يقولون إنه حي - كـ بعض العباد وبعض العامة وكثير من اليهود والنصارى - (١٦٦ ض) غالطون في ذلك غلطا لا ريب فيه .

وسبب غلطهم أنهم يرون في الأماكن المنقطعة وغيرها من يظن أنه من الزهاد ويقول « أنا الخضر » وقد يكون ذلك شيطانا قد يتمثل بصورة آدمى .

وهذا مما علمناه في وقائع كثيرة ، حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الربرة بدمشق ، رأى شخص بين الجباين صورة رجل قد سد ما بين الجباين وبلغ رأسه رأس الجبل وقال « أنا الخضر » وأنا « نقيب الأولياء » وقال للرجل الرائي « أنت رجل صالح وأنت ولي الله » ومد يده إلى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب إليه فناوله إياه وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل ، ومثل هذه الحكاية كثير .

عمل كتابة
المصنف هذا
الكتاب

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يتخيل له في نفسه أنه رآه ويظن ما في نفسه كان في الخارج كما يقع لكثير من أرباب الرياضيات . وإما أن يكون جنيا يتصور له بصورة إنسان ليضله ، وهذا كثير جدا

الرأي لا يخلو
عن ثلاثة أقسام

(١) بياض بالأصل قال : « مصحح نسخة دائرة المعارف العلمية : لعله كان يريد أن يكتب « تزيد على ألف ومائتي سنة » ثم هال ذلك بأن موسى كان قبل المسيح بألف وستائة سنة تقريبا .

قد علمنا منه ما يطول وصفه .

ولما أن يكون رأى إنسيا ظن أنه الخضر وهو غلط في ظنه ، فان قال له ذلك الجن أو الانس « إنه الخضر » فيكون قد كذب عليه . لا يخرج الصديق في هذا الباب عن هذه الأقسام الثلاثة .

وأما الأحاديث فكثيرة . ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه رأى لم ينقل من الصحابة رؤية الخضر
الخضر ولا اجتمع به لأنهم كانوا (١٧٠ ص) أكمل علما وإيمانا من غيرهم . فلم يكن يمكن الشيطان التلبس عليهم كما لبس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار — اليهود والنصارى — يأتهم من يظنون أنه الخضر ويحضر في كنائسهم وربما حدثهم بأشياء وإمما هو شيطان جاء إليهم يضاهمهم .

ولو كان الخضر حيا لوجب عليه أن يأتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم كان الواجب على الخضر المشول أمام النبي لو كان حيا
« وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْقَضُنَّهُ »

والخضر قد أصاح السفينة لقوم من عرض الناس فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبينا أفضل منه وإن لم يكن نبيا فأبو بكر وعمر أفضل منه . وهذا مبسوط في موضعه .

(١) آل عمران ٨١: ٣

(٢) انظر ابن تيمية في « الفرقان بين الحق والباطل » ص ٥٥ ، ٥٨ وما بعدها ج ١

من مجموعة الرسائل الكبرى ١ القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

وابن كثير في « البداية والنهاية » ج ١ ص ٣٢٥ ط ، القاهرة سنة ١٣٥١

حقيقة شخصيات أرسطو والاسكندر وذى القرنين

وكلامنا هنا في ضلال هؤلاء المتفاسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم فيتعلقون بالكذب في المنقولات وبالجهل في المعقولات . كقولهم « إن أرسطو وزير ذى القرنين » - المذكور في القرآن - لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندرو ذى القرنين يقال له الاسكندر وهذا من جهلهم فإن الاسكندر الذى وزرله أرسطو هو ابن فيلبس المقدونى الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى .

الاسكندر
وأرسطو كانا
مشركين

وهو إما ذهب إلى أرض القدس ، لم يصل إلى السد عند من يعرف أخباره . وكان مشركا بعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا (١٧١ص) مشركين يعبدون الأصنام .

و ذى القرنين كان موحداً مؤمناً بالله وكان متقدماً على هذا ومن يسميه (الاسكندر) يقول . هو الإسكندر بن دارا (١) .

كان ذو القرنين
موحداً

ولهذا كان هؤلاء المتفاسفة إنما راجوا على أبعاد الناس عن العقل والدين كالقراطة والباطنية الذين ركبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا الرفص ، وكجهاال المتصوفة وأهل الكلام . وإنما ينفقون في دولة جاهلية بعيدة عن العلم والإيمان إما كفاراً وإما منافقين كما نفق منهم من نفق على المنافقين للملاحدة ثم نفق على المشركين الترك . وكذلك إنما ينفقون دائماً على أعداء الله ورسوله من الكفار والمنافقين .

رواج المتفلسفة
على الكفار
والمنافقين

(١) تذكر كتب التاريخ في نسب الإسكندر أنه ابن فيلبس المقدونى . ولكن هناك بعض الآراء التى تنسب إلى دارا . وتحكى بعض القصص حول هذا النسب انظر : بطرس البستاني ، دائرة المعارف العربية ج ٣ ص ٤٧٠ ط بيروت .

مزید الکلام علی تحدیدہم الاستدلال بمقدمتين فقط
وکلامنا الآن فيما احتجوا به علی أنه لابد فی (الدلیل) من مقدمتين
لا أكثر ولا أقل وقد عرف ضعفه .

ثم إنهم لما علموا أن « الدلیل » قد يحتاج إلى مقدمات وقد یکنی فیہ
مقدمة واحدة قالوا إنه ربما أدرج فی « القیاس » قول زائد أى مقدمة ثالثة
زائدة علی مقدمتين لغرض فاسد أو صحیح کبیان المقدمتين . ویسمونه
« المركب » . قالوا : ومضمونه أقیسة متعددة سیقت لبيان مطلوب واحد إلا
أن المطلوب منها بالذات لیس إلا واحدا .

قالوا : وربما حذف إحدى المقدمات إما للعلم بها أو لغرض فاسد . وقسموا
المركب [١٧٢ ص] إلى « مفصول » و « موصول » كما تقدم .

فیقال : هذا اعتراف منكم بأن من المطالب ما يحتاج إلى مقدمات ومنها
ما یکنی فیہ مقدمة واحدة . ثم قلتم : إن ذلك الذى يحتاج إلى مقدمات هو فی معنى
أقیسة متعددة . فیقال لكم .
الذى لابد منه
هو مقدمة
واحدة

إذا ادعیتم أن الذى لابد منه إما هو قیاس واحد یشتمل علی مقدمتين
وأن ما زاد علی ذلك هو فی معنى أقیسة کل قیاس لبيان مقدمة من المقدمات
فقولوا : (إن الذى منه هو مقدمة واحدة وأن ما زاد علی تلك المقدمة
من المقدمات فإنما هو لبيان تلك المقدمة) .

وهذا أقرب إلى المعقول ؛ فإنه إذا لم یعلم ثبوت الصفة للموصوف —
وهو ثبوت الحکم للمحكوم علیه وهو ثبوت الخبر للمبتدأ أو المحمول للموضوع
— إلا بوسط بينهما هو « الدلیل » فالذى لابد منه هو مقدمة واحدة . وما زاد
علی ذلك فقد يحتاج إلیه وقد لا يحتاج الیه .

وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذى هو المقدمتان للاحتياج إلى ذلك
فى بعض المطالب فهو كدعوى الاحتياج فى بعضها إلى ثلاث مقدمات وأربع
وخمس للاحتياج إلى ذلك فى بعض المطالب وليس تقدير عدد بأولى من عدد .
وما يذكرون من إحدى المقدمتين لوضوحها أو للتغليط يوجد مثله
فى حذف الثالثة والرابعة .

ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفى وحدها فى بيان المطلوب أو مقدمتين
أو ثلاثة لا تكفى طوبى بالتمام الذى يحصل به الكفاية .

إن لم تكف
مقدمة طوبى
بأكثر

وإذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع وعورض منها ما يقبل
المعارضة حتى يتم الاستدلال كمن طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص
حين قال : « هذا حرام » ف قيل له : لم ؟ قال : « لأنه زبيذ مسكر » فهذه
المقدمة كافية إن [١٧٣ ص] كان المستمع ممن يعلم أن « كل مسكر حرام »
إذا سلم له تلك المقدمة .

وإن منعه إياها وقال : « لا نسلم أن هذا مسكر » احتاج إلى بيانها
بجبره من يوثق بجبره أو بالتجربة فى نظيرها .

وهذا قياس تمثيل وهو مفيد لليقين ؛ فإن الشراب الكثير إذا جرب
بعضه وعلم أنه مسكر علم أن الباقي منه مسكر لأن حكم بعضه مثل بعض .

التحريات
تتصل بقياس
التمثيل

وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى ، وأمثال
ذلك إنما مبناها على « قياس التمثيل » بل وكذلك سائر الحسيات التى علم
أنها كلية إنما هو بواسطة « قياس التمثيل » .

وإن كان ممن ينازعه فى « أن النبيذ المسكر حرام » احتاج إلى مقدمتين
« إلى إثبات أن هذا مسكر » وإلى « أن كل مسكر خمر » فيثبت الثانية

- ٢٣٥ -

بأدلة متعددة بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر » و « كل شراب أسكر فهو حرام » وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال له « البتع » وشراب يصنع من الذرة يقال له (الزرد) وكان قد أوتى جوا مع الكتم فقال : (كل مسكر حرام) وهذه الأحاديث في الصحيح وهي وأضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على أنه حرم كل شراب أسكر .
فان قال : (أنا أعلم أنه خمر لكن لا أسلم أن الخمر حرام) أو (لا أسلم أنه حرام مطلقاً) أثبت هذه المقدمة الثالثة . وهلم جرا .

مزيد البيان أن المقدمة الواحدة قد تكفي

ومما بين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب أن (الدليل) هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه كما تقدم بياؤه .

ولما كان الحد الأول مستلزماً للأوسط [١٧٤ ص] والأوسط للثالث ثبت أن الأول مستلزم للثالث فإن للزوم الملزوم ملزوم ولازم للارم لازم فالحكم لازم من لوازم الدليل لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما ، والوسط ما يقرن بقولك (لأنه)

وهذا ما ذكره المذقيون ، ابن سينا وغيره ذكروا الصفات اللازمة للعوصوف وأن منها ما يكون بين الزوم وردوا بذلك على من فرق من أصحابهم بين (الذاتي) و (اللازم) للماهية ، بأن اللازم ما افتقر إلى (وسط) بخلاف (الذاتي) . فقالوا له كثير من الصفات اللازمة لا تفقر إلى (وسط) وهي البيئة للزوم . و (الوسط) عند هؤلاء هو (الدليل) .

وأما ما ظنه بعض الناس أن « الوسط » هو ما يكون متوسطاً في نفس الأمر بين اللازم القريب واللازم البعيد فهذا خطأ (١) ومع هذا يتبين حصول المراد على التقديرين فنقول : إذا كانت اللوازم منها ، ملزومه للزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى (دليل) يتوسط بينهما فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له وإذا كان بينهما (وسط) فذاك الوسط إذا كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثاني له ينافي لم يفتقر إلى وسط ثان .

[١٧٥] وإن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى (وسط) .

(١) ينظر فيما تقدم حيث ذكر أن الرازي هو الذي قال به .

وإن لم يكن واحد منهما بيدنا احتاج إلى ، وسطين ، وهذا الوسط هو حد
تسكني فيه مقدمة واحدة .

فإذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقل : لأنه قد صح عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر ، أو كل مسكر حرام » . فهذا
« الوسط » — وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم — لا يفتقر عند المؤمن لزوم
تحريم المسكر له إلى « وسط » ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم
المسكر إلى « وسط » ، فإن كل أحد يعلم أنه إذا حرّم كل مسكر حرم النبيذ
المتنازع فيه وكل مؤمن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حرّم شيئاً حرّم
ولو قال : « الدليل على تحريمه أنه مسكر » فالتخاطب إن كان يعرف أن
ذلك مسكر والمسكر محرم سلم له التحريم ولكنه كان غافلاً عن كونه مسكراً
أو جاهلاً بكونه مسكراً .

وكذلك إذا قال : « لأنه خمر » فإن أقر أنه خمر ثبت التحريم . وإذا أقر
بعد إنكاره فقد يكون كان جاهلاً فعلم أو غافلاً فذكر فليس كل من علم شيئاً
كان ذاكرة له .

الخلافاً في أن العلم بالمقدمتين كاف في العلم بالنتيجة أم لا ؟

، ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون في « العلم بالمقدمتين » هل هو كاف في العلم
بالنتيجة أم لا بد من التفتن لأمرك ؟ وهذا الثاني هو قول ابن سينا
وغيره قالوا :

لأن الإنسان قد يكون عالماً بأن « البغلة لا تلد » ثم يفضل عن ذلك .

ويرى بغلة ممتلئة البطن فيقول : « أهذه حامل أم لا ؟ » فيقال له : « وأما

(م ٢٢ — الرد على المنطقيين)

اعتراف
ابن سينا
الاحتياج
إلى مقدمة
ثالثة

تعلم أنها بئلة ؟ ، فيقول : (١٧٦ ص) د بلى ، ويقال له : أما تعلم أن البئلة لا تلد ؟ ، فيقول : د بلى ، قال : فحيثما يتفطن لكونها لا تلد .

ونازعه الرازى وغيره وقالوا : هذا ضعيف ؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الإنتاج ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الأوليين كالسكلام في كيفية التيام الأوليين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات .

خلاف
الرازى
في ذلك

وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الإنتاج لأن الشرط مغاير للشرط وهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً .

وأما حديث البئلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط إما الصغرى وإما الكبرى . وأما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم أنه يمكن الشك أصلاً في النتيجة (١) .

قلت : وحقيقة الأمر أن هذا النزاع لزهم في ظنهم الحاجة إلى مقدمتين فقط . وليس الأمر كذلك بل المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب سواء كانت مقدمة أو اثنتين أو ثلاثاً . والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل .

المحتاج إليه
هو ما به
يعلم المطلوب

وهنا الدليل هو العلم بأن البئلة لا تحبل ، وهذه المقدمة كان ذاملاً عنها فلم يكن عالماً بها العلم الذى نحصل به الدلالة ؛ فإن المغفول (١٧٧ ص) عنه لا يدل حين ما يكون مغفولاً عنه بل إنما يدل حال كونه مذكوراً ، إذ هو بذلك ما يكون معلوماً علماً حاضراً .

(١) انظر : الرازى : محصل أفكار المتقدمين والتأخرين ص ٣٠ .

والرب تعالى منزه عن الغفلة والنسيان لأن ذلك يناقض حقيقة العلم كما أنه منزه عن السنة والنوم لأن ذلك يناقض كمال الحياة والقيومية فإن النوم أخو الموت ولهذا كان أهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون وكانوا يلهمون أنفسهم كما يلهم أحدنا النفس .

والمقصود هنا أن وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له ، سواء سمي وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له ، استحضاراً ، أو ، تفضلاً ، أو غير ذلك .

فمن استحضر في ذهنه لزوم المدلول له علم أنه دال عليه . وهذا الزوم إن كان بيناً له . وإلا فقد يحتاج في بيانه إلى مقدمة أو اثنتين أو ثلاثة أو أكثر .

والأوساط تنوع بتنوع الناس . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم ، نوع الأوساط في حق هذا الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر بل قد يحصل له وسط آخر .

و قال وسط ، هو الدليل ، وهو الواسطة في العلم بين الملزوم واللازم وهما المحكوم والمحكوم عليه فإن الحكم لازم المحكوم عليه مادام حكماً له . والأوساط — التي هي الأدلة — مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية كما إذا كان الوسط ، خبر صادق فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا .

وإذا رأى الناس الهلال وثبت عند دار السلطان وتفرق الناس فأشاعوا ذلك في البلد فكل قوم يحصل لهم العلم غير المخبرين الذين أخبروا غيرهم .

(١٧٨ ص) والقرآن والسنة الذي بلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير وسائط غيرهم لا سيما في القرن الثاني والثالث . فهؤلاء لهم مقرئون ومعلون وهؤلاء لهم مقرئون ومعلون . وهؤلاء كلهم وسائط — وهم

والأواسط — بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله وهم الذين دلوه على ذلك بإخبارهم وتعليمهم .

وكذلك المعلومات التي تنال بالعقل أو الحس إذا نبه عليها منه وأرشد إليها مرشد فذلك أيضاً مما يختلف ويتنوع . ونفس الوسائط العقلية متنوعة وتختلف .

وأما من جعل « الوسط » في اللوازم هو وسطاً (١) في نفس ثبوتها للوصوف فهذا باطل من وجوه كما قد بسط في موضعه (٢) وبتقدير صحته فالوسط الذهني أعم من الخارجي كما أن الدليل أعم من القلة فكل علة يمكن الاستدلال بها على المعلول وليس كل دليل يكون علة في نفس الأمر .

وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الأمر أمكن جمعه متوسطاً في الزمن فيكون دليلاً ولا ينعكس ؛ لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للدلول فالعلة المستلزمة للمعلول يمكن الاستدلال بها . والوسط الذي يلزم الملزوم ويلزمه اللازم البعيد هو مستلزم لذلك اللازم فيمكن الاستدلال به .

فتبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتاج إلى غيرها .

وهو لا يمكن إلا بمقدمات (١٧٩ ص) فيحتاج إلى معرفتين وأن تخصيص الحاجة بمقتضى ما زاد وما نقص يحكم محض .

(١) هكذا والصحيح « هو وسط » .

(٢) انظر ما تقدم الوجه السادس من المقام الثاني .

لا يلزم الاستدلال بمقدمتين فقط إلا أهل المذاهب

ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفى العلوم من يلزم
في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل ، ويجهل في رد الزيادة إلى
ثنتين وفي تكميل النقص بجمله مقدمتين إلا أهل منطق اليونان ومن سلك
سبيلهم دون من كان باقياً على فطرته السليمة أو سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين
والانصار والبايعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين وعلماهم ونظارهم
وسائر طوائف الملل .

وكذلك أهل النحو والطب والهندسة لا يدخل في هذا الباب إلا من اتبع
في ذلك هؤلاء المنطقيين كما قلدهم في الحدود ، المركبة من الجزر ،
و الفصل .

وما استفادوا بما تلقوه عنهم علماً يستغنى عن باطل كلامهم ، أو ما يضر
ولا ينفع لما فيه من الجهل أو التطويل الكثير .

ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة وتارة على مقدمتين
وتارة على مقدمات كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على
المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين
كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين . بل كتب نظار المسلمين وخطابهم
وسلوكلهم في نظرهم لأنفسهم ومناظرتهم لغيرهم تعليماً وإرشاداً وبجادة
على ما ذكرت . وكذلك سائر أصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم إلا من
سلك طريق هؤلاء .

— ٣٤٢ —

وما زال نظار المسلمين يمينون (١٨٠ ص) طريقة أهل المنطق ويبينون
حافيا من العي^ة والاكثة وقصور العقل وعجز الطق ويبيرون أنها إلى إفساد
المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقوم ذلك .

ولا يرضون أن يسلكوها في نظرم ومفاظرتهم لا مع من يوالونه .
ولا مع من يعادونه .

الإمام الغزالي وعلم المنطق

وإنما كُر استعملها من زمن أبي حامد فإنه أدخل مقدمة من المنطق في أول كتابه « المستقصى » وزعم أنه لا يثبت بعلمه إلا من عرف هذا المنطق .
 وصنف فيه « معيار العلم » و « محك النظر » .

الغزالي أول
 من أدخل
 المنطق
 في أصول
 الفقه

وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ذكر فيه خمس موازين —
 الضروب الثلاثة الخليات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل — وغير
 عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين وزعم أنه أخذ تلك الموازين من
 الأنبياء وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل النعاج .

مؤتمات
 الغزالي
 في المنطق

وصنف كتاباً في مقاصدهم وصنف كتاباً في تنافهم وبين كفرهم بسبب
 مسألة قدم العلم وإنكار العلم بالجزئيات وإنكار المعاد .

وبين في آخر كتبه أن طريقهم فاسدة لا توصل إلى يقين وذمها أكثر
 مما ذم طريقة المتكلمين لكن إمد أن أودع « كتبه المصنوع بها على غير أدلها »
 وغيرها من معاني كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غير عبارته وعبّر عنه
 بعبارة المسلمين التي لم يريدوا بها ما أراد ، كما يأخذ لفظ « المثلث »
 و « المثلثات » و « الجبروت » .

ترويع معاني
 الفلاسفة
 أولاً
 ثم ذم
 طريقهم
 آخراً

ولكن النبي صلى الله عليه وسلم (١٨١ ص) يقول في ركوعه وسجوده
 « سبحان ذي الجبروت والمملكوت والكبرياء والعظمة » .

و « الجبروت » و « المملكوت » فعلوت الجبر والملك كالرحوت والرخوت
 والرهوت فعلوت من الرحمة والرغبة والرهبة .

والعرب تقول : رهيبوت خير من رحوت ، أى أن ترهب خير من أن ترحم .

فالجبروت والمسلكوت يتضمن من معاني أسماء الله تعالى وصفاته ما دل عليه معنى « الملك الجبار » . وأبو حامد يجعل عالم الملك « عالم الأجسام » وعالم المملكوت والجبروت « عالم النفس والعقل » . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين لم يقصدوا بهذا اللفظ هذا .

جلان ما يثبت السكفر ؛ فإن « العقل الأول » عندهم مبدع كل ما سوى الله و « العقل العاشر » مبدع ما تحت فلك القمر . وهذا من أعظم الكفر عند المسلمين واليهود والنصارى .

جلان ما يثبت
القلاسفة من
اصطلاحات

و « العقل » فى لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلا وهو أيضاً غريزة فى الإنسان فسماه « العقل الأول » من باب الأعراض لا من باب الجوهر القائمة بأفئدها وعند المتفلسفة مسماه من النوع الثانى .

و « الملائكة » التى أخبرت بها الرسل ، وإن كان بعض من يريد الجمع بين النبوة والفلسفة يقول إنها « العقول » فهذا من أبطل الباطل ؛ فبين ما وصف الله به « الملائكة » فى كتابه وبين « العقول » التى يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على من أعمى الله بصيرته ، كما قد بسطنا ذلك فى موضعه (١) .

والحديث الذى يروى « أول ما خلق الله العقل » (١٨٢ ص) قال له أقبل موضوع

١ أظن : ابن تيمية : بنية المرتاض ٣٢ ط القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال : و عزق ما خلقت خلقاً أكرم على منك فبك
أخذ وبك أعطى وبك الثراب وبك المقاب ، هو حديث موضوع باتفاق
أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك الدارقطني (١) وبين من وضعه . وكذلك
ذكر ضمه أبو حامد بن حبان (٢)

(١) هو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار
البغدادي الدارقطني (أبو الحسن) محدث ، حافظ ، فقيه ، مقريء ،
أخباري ، لغوي .

ولد في ذي القعدة سنة ٣٠٦ هـ وفي تاريخ بغداد سنة ٣٠٥ هـ .
سمع من أبي القاسم البغوي وخلق كثير ببغداد والكوفة والبصرة
وواسط ورحل في كهولته إلى الشام ومصر وتوفي ببغداد لثمان خلون من
ذي القعدة سنة ٣٨٥ هـ ودفن قريبا من معروف الكرخي .
من تصانيفه : المختلف والمؤلف في أسماء الرجال — غريب اللغة —
كتاب القراءات — كتاب السنن — المعرفة بمذاهب الفقهاء .

راجع : الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ج ١ ص ٣٤ — ٤٠
ابن خلكان . وفيات الأعيان ج ١ ص ٤١٧ — ٤١٨
ابن كثير . البداية ج ١١ ص ٣١٧ — ٣١٨
السبكي . طبقات الشافعية ج ٢ ص ٣١٠ — ٣١٢
الذهبي . تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١٨٦ — ١٩٠

(٢) هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي
البسبي الشافعي (أبو حاتم) محدث ، حافظ ، مؤرخ ، فقيه ، لغوي ،
واعظ ، مشارك في الطب والنجوم وغيرها .

ولد في بستان من بلاد سجستان سنة بضع وسبعين ومائتين ،
وسمع خلألق بخراسان والعراق والحجاز والشام ومصر والجزيرة
وغرها ، وفقه الناس بسمرقند وولى قضاءها وقدم نيسابور ، ثم خرج
إلى وطنه سجستان وتوفي بمدينة بستان في ثوال سنة ٣٥٤ هـ .
من تصانيفه : الثقات — معرفة القبلة — طبقات الإصبهانية —
المسند الصحيح في الحديث — روضه العقلاء ونزهة الفضلاء .

راجع : السبكي . طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٤١ — ١٤٣
ابن كثير . البداية والنهاية ج ١١ ص ٢٥٩
الذهبي . تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ١٢٥ — ١٢٩
ابن حجر . لسان الميزان ج ٥ ص ١١٢ — ١١٥

والعقيلي (١) وابن الجوزي (٢) - غيرهم .

ومع هذا فلننظره : « أول ما خلق الله العقل قال له ، فدلوه أنه خاطبه في أول أوقات خلقه ، ليس مدلوله أنه أول المخلوقات . وفي تمامه أنه قال : « ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، فدل أنه خلق قبله غيره . وفيه أنه مخلوق .

وأبو حامد يفرق بين عالم الحلقى وعالم الأمر فيحمل ، الأجسام ، عالم الخلق و ، النفوس ، و ، العقول ، عالم الأمر .

وهذا أيضاً ليس من دين المسلمين ، بل كل ما سوى الله مخلوق عند المسلمين ، والله تعالى خالي كل شيء .

فرق
الغزالي
بين عالم
الخلق وعالم
الأمر

(١) هو محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي الحجازي (أبو جعفر) محدث : حافظ روى عن أبي اسماعيل الترمذي وروى عنه أبو الحسن محمد بن نافع الخزاعي وأبو بكر بن المقرئ . توفي بمكة في ربيع الأول سنة ٣٢٢ هـ .

من آثاره : الضعفاء ومن نسب إلى الكذب ووضع الحديث ومن على حديثه الوهم — الجرح والتعديل .

راجع : الذهبي . تذكره الحفاظ ج ٣ ص ٥٠ — ٥١

ابن العماد . شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٩٥ — ٢٩٦

حاجي خليفه . كشف الظنون ص ٥٢٢

آبغدادى . هدية العارفين ج ٢ ص ٣٣

(٢) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن حمادى ابن أحمد بن محمد بن جعفر القرشي النيمي البكري البغدادي الحنبلي المعروف بابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج) محدث ، حافظ ، مفسر ، فقيه ، واعظ ، أديب ، مؤرخ ، مشارك في أنواع أخرى من العلوم . ولد ببغداد سنة ٥١٠ تقريباً وتوفي بها سنة ٥٩٧ ودفن بباب حرب . من مؤلفاته : المغنى في علوم القرآن — تذكرة الأريب في اللغة — جامع المسانيد — المنتظم في تاريخ الأمم — بسستان الواعظين ورياض السامعين .

راجع : الذهبي . تذكره الحفاظ ج ٤ ص ١٣١

السيوطي . طبقات المفسرين ص ١٧

ابن العماد . شذرات الذهب ج ٤ ص ٣٢٩ — ٣٣١ .

الملائكة
خلقت من
مادة خلافاً
لقول الفلاسفة

وإذا ادعوا أن القول ، التي أثبتوها هي و الملائكة ، في كلام الانبياء ، فقد ثبت بالنص والإجماع أن الله خلق الملائكة ، بل خلقهم من مادة كما ثبت في صحيح مسلم عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خلق الله الملائكة من نور وخلق الجن من نار وخلق آدم مما وصف لكم » (١) .

فبيّن أن الملائكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم ، فإن هذا من قول من ينفي الخلق عنها ؟ ويقول إنها مبتدعة لا مخلوقة أو يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادة أصلاً .

وهذه الأمور مدسوسة في موضع آخر (٢) .

كان آخر
حال النزاع
التوبة

والمقصود هنا أن كتب (١٨٣ ص) أبي حامد وإن كان فيها كثير من كلامهم الباطل إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى فهو في آخر أمره يبالغ في ذمهم ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين ومات وهو مشتغل « بالبخاري » و « مسلم » .

والمنطى الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصود ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة . بل كان متوقفاً حائراً فيما هو من أعظم المطالب العالية الإلهية . والمقاصد السامية الربانية ولم ينف عنه المنطى شيئاً .

ولكن بسبب ما وقع منه أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظائر

-
- (١) أخرجه مسلم في الزهد والرفائق ولفظه بصيغة المجهول : « خلقت للملائكة . . الخ »
(٢) انظر : « نفس المنطق » ص ٩٩ وما صدقنا تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة ، وسبلان الصنيع ط القاهرة سنة ١٩٥١ م .
وانظر : « بنية المراتد » في الرد على المتألفة والفراخلة والباطنية وهو للنعمون (بالسيدنية) ط القاهرة .
وانظر : بحث « حقيقة ملائكة الله » و « فنون » المتألفة في اللغز الرابع من هذا الكتاب .

يدخلون المنطق اليوناني في علومهم ، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا ، وأن ما ادعوه من « الحد » و « البرهان » هو أمر صحيح ومسلم عند العقلاء .

ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفصلاء من المسلمين وغيرهم يعيرون ذلك ويطعنون فيه .

وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة . وجمهور المسلمين يعيرونه عيباً بجملاها يرويه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أهله مما يناقض العلم والإيمان ، ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال . والمقصود هنا أن ما يدعوه من توقف كل مطلوب نظري على مقدمتين لا أكثر ليس كذلك .

دعواهم لإضمار إحدى المقدمتين في قياس الضمير ،

وهم يسمون القياس الذي حذف إحدى مقدمتين وقياس (١٨٤ ص) الضمير .

ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بها وإما غلطاً أو تغليطاً .

ويقال : إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة ، وحينئذ فليس لإضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين وثلاثة وأربعة . فإن جاز أن يدعى في الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضرة محذوفة جاز أن يدعى فيما يحتاج إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث : وليس لذلك حد .

ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك :

وجود الرُّكَّة والعمى في كلام أهل المنطق

ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمات في كلامهم ما يوجد في كلام أهل المدطق . بل من سلك طريقهم كان من المضيقين لطريق العلم عقولا والسنة . ومما بينهم من جنس الناظرين ، نجد فيها من الرُّكَّة والعمى ما لا يرضاه عاقل .

وكان يعقوب بن إسحق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته — أعى الفيلسوف الذي في الإسلام — وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين ، كما قالوا لبعض أعبان القضاة الذين كانوا في زماننا : « ابن سينا من فلاسفة الإسلام » فقال : « ليس للإسلام فلاسفة » كان يعقوب يقول في أثناء كلامه : « لعدم فقد وجود كذا » ، وأنواع هذه الإضافات .

المعيب على
من أثبت
فلاسفة
لإسلام

ومن وحد في بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره ، فلما استفاده من المسلمين — من عقولهم وألسنتهم — وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم .

النباس أمر المنطق على طائفة لم يتصوروا حقائقه

وهم أكثر (١٨٥٠ ص) ما ينفقون على من لا يفهم ما يقولونه ويعظمهم بالجهل والوهم أو يفهم بعض ما يقولونه أو أكثره أو كله مع عدم تصوره في تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وما يعرف بالعقول الخالصة وما قاله سائر العقلاء مناقضاً لما قالوه . وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كد وكثرة ومشقة واقترب بها حسن ظن فتورط من ضلالم فيها لا يعلمه إلا الله . ثم إن تداركه الله بعد ذلك — كما أصاب كثيراً من الفضلاء الذين

أحسنوا بهم الظن ابتداء ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعهم عنهم .
وتبرأهم منهم بل وردتهم عليهم — وإلا بقي في الضلال .

وضلالهم في الإلهيات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كفرهم فيما نظار المسلمين
قاطبة . وإنما المنطق التيسر الأمر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه
ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء في تنافهم فيه .

واتفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل « الشكل الأول » ، ولا يعرفون أن ما فيه
من الحق لا يحتاج إليهم فيه ، بل طولوا فيه الطريق وسلكوا الوعر والضيق .
ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق .

المكمل
الأول
فطرى

وليس المقصود في هذا المقام بيان ما أخطأوا في إثباته بل ما أخطأوا
في نفيه ، حيث زعموا أن العلم النظري لا يحصل إلا « ببرهانهم » وهو من
« القياس » .

تلازم « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » ، وبيانه بالأمثلة

وجعلوا أصناف الحجج ثلاثة : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل . وزعموا
أن « التمثيل » لا يفيد اليقين ، وإنما يفيد « القياس » الذى تذكرن مادته من
(١٨٦ ص) القضايا التى ذكروها .

وقد بينا في غير هذا الموضع أن « قياس التمثيل » و « قياس الشمول »
متلازمان ، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت
المادة واحدة .

والاعتبار بمادة العلم ، لا بصورة القضية ، بل إذا كانت المادة يقينية
فسواء كانت صورتها في صورة « قياس التمثيل » أو صورة « قياس الشمول »
فهي واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً ، بعبارتهم

— ٣٥١ —

أو بأى عبارة شئت ، لاسيما فى العبارات التى هى خير من عباراتهم وأبين فى العقل وأوجز فى اللفظ فالمدنى واحد .

وحد هذا فى أظهر الأمثلة إذا قلت : ، هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة أو ناطق ، أو ما شئت من لوازم الإنسان ، .

دليل و حد
على صور
مختلفة

فإن شئت صورت الدليل على هذه العبارة وإن شئت قلت : ، هو إنسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك كغيره من الناس ، لاشتراكهما فى الإنسانية المستلزمة لهذه الصفات ، .

وإن شئت قلت : ، هذا إنسان ، والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام فى لازمة له ،

وإن شئت قلت : ، إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات فلازمة للإنسان ، .

وإن شئت قلت : ، إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف والثانى باطل فتمين الأول لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها ، (١) .

(١) لقد بين ابن نيمية بهذه الأمثلة ما أراد اثباته من أن صور الأدلة جميعها إنما ترجع فى الحقيقة الى صورة واحدة وهى : استلزام الدليل للمللول ، سواء فى ذلك القياس الأرسطى بجميع صورته أو قياس التمثيل .

وبيان ذلك بالأمثلة أننا إذا قلنا :

هذا الإنسان وكل إنسان مخلوق أو حساس أو حيوان .
كانت النتيجة التى هى هذا مخلوق أو حساس أو حيوان بناء على أن الإنسانية تستلزم ذلك .
وإذا قلنا :

هذا إنسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان لاشتراكهما فى

و الاستقراء ، ليس استدلالاً بجزئى على كلى

وأما الاستقراء ، فإنما يكون يقينياً إذا كان استقراءً تاماً .

وحينئذ فنكون قد حكمت على القدر المشترك مما وجهته في جميع الافراد

(١٨٧ ص) وهذا ليس استدلالاً بجزئى على كلى ولا بخاص على عام ، بل

الاستقراء استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، فإن وجد ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام .
استدلال بأحد المتلازمين على الآخر

فقرطوبس : وإن هذا استدلال بخاص جزئى على عام كلى ، ليس بحسب ،

وكيف ذلك والدليل لا بد أن يكون ملزماً للدلول فإنه لو جاز وجود الدليل

مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازماً له لم يكن إذا علمنا بموت ذلك

الدليل نعم لموت المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون

الانسانية المستلزمة لهذه الصفات .

من ثم اتضح أن الحكم في التمثيل بناء على ما يستلزمه الوصف الجامع ، وأن الحكم في القياس الاقترانى بناء على ما يستلزمه الوصف الجامع ، فالقضى للحكم واحد .

وهكذا إذا قلنا :

أن كان هذا انساناً فهو مخلوق أو حساس أو حيوان لكنه انسان فهو مخلوق الى آخره يكون الحكم حينئذ ثابتاً لما تستلزمه الانسانية من تلك الاحكام .

وهكذا إذا قلنا :

أما أن يكون هذا انساناً أو غير انسان لكن التالى باطل فهو انسان .

فإن الحكم هنا بناء على نفس لوازم غير الانسان واثبات لازم الانسان فيكون انساناً .

والى هنا يتبين أن مدار الانتاج في قياس التمثيل والقياس الارسطى بكل صورته واحد عند التأمل .

هذه فإننا إذا علمنا ذلك ثم قلنا ، إنه معه دائماً ، كما قد جمعنا بين التقيض (١)
وهذا الملزوم الذى نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأى وجه
حصل لزوم .

وكما كان اللزوم أقوى وأهم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأهم وأظهر ،
بالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى : فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم

(١) يرى ابن تيمية أن الاستقراء التام ليس من قبيل الاستدلال
بالجزئى على الكلى أو بالخاص على العام ثم ، استبعد أن يكون من هذا
القبيل . ودلل على هذا الاستبعاد بدليل لا يتلاقى مع ما استبعده أذ هو
قد استبعد أن يكون استدلالاً بجزئى على كلى أو بخاص على عام .

والدليل الذى ساقه على استبعاده صوره على صورة أن يكون
الدليل أعم والمدلول أخص من ثم نراه قد عكس القضية .
أذ مقتضى أن يكون الاستدلال بالجزئى أو الأخص أن يكون الدليل
أخص والمدلول أعم .

ولعل ابن تيمية طوى ما أراده من اللزوم بين المدلول والدال في
الاستقراء التام .

أذ هو في الحقيقة استدلال بملزوم على لازم مساو .
ثم دلل على أن الملزوم إلا وهو الدليل لا يكون أعم . أذ لو كان أعم
لوجد من غير المدلول في بعض الصور .
والفرض أنه كلما وجد وجد المدلول . فلو كان أعم للزم الجمع بين
التقيضين وهو أنه لا يوجد دائماً مع المدلول والفرض أنه يوجد دائماً مع
المدلول .

ثم كان عليه بعد هذا أن يعلل لما استبعده صراحة . وهو أنه
ليس استدلالاً بالجزئى على الكلى بأن يقول : لو كان الأمر كذلك لوجد
المدلول بدون بعض الصور ضرورة انفراد العام عن بعض أفرادها .
والفرض أن الدليل والمدلول متلازمان . فلو كان من قبيل الاستدلال
بالجزئى على الكلى يلزم التناقض ، وهو وجود المدلول بدون الدليل في
بعض الصور وعدم وجود المدلول مع الدليل دائماً في جميع الصور وهذا
تناقض .

(م ٢٣ الرد على المنطقيين)

خالقه ، لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون علمه وقدره
ومشيئته وحكمته ورحمته . فكل علوق دال على ذلك كما .

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً
للزوم ، وإما أن يكون أعم منه . فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول
في العموم والخصوص ، وإما أن يكون أخص منه ، لا يكون الدليل أعم منه .

و القياس ، استدلال بكل على ثبوت كل آخر لجزئيات ذلك الكلي

وإذا قالوا في « القياس » : « يستدل بالكلي على الجزئي » ، فليس الجزئي
هو الحكم المدلول عليه ، وإنما الجزئي هو الموصوف المخبر عنه ، محل الحكم .

فهذا قد يكون أخص (١٨٨ ص) من الدليل وقد يكون مساوياً له
بغلاف الحكم الذي هو صفة هذا وحكمه الذي أخبر به عنه ؛ فإنه لا يكون إلا
أعم من الدليل ، أو مساوياً له ؛ فإن ذلك هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل
هو لازم المخبر عنه الموصوف .

فإذا قيل : « النبيذ حرام لأنه خمر » ، « فكونه خمر » هو الدليل وهو
لازم للنبيذ و « التحريم » لازم للخمر .

و « القياس » المؤلف من المقدمتين إذا قلت : « النبيذ المتنازع فيه مسكر
أو خمر وكل مسكر أو كل خمر حرام » ، فأنت لم تستدل « بالمسكر أو الخمر »
الذي هو كلى على نفس محل النزاع الذي هو أخص من الخمر — وهو النبيذ —
فليس هو استدلالاً بذلك الكلي على هذا الجزئي ، بل استدلت به على « تحريم
هذا النبيذ » ، فلما كان « تحريم هذا النبيذ » مدرجاً في « تحريم كل مسكر » قال
من قال : « إنه » استدلالاً بالكلي على الجزئي . والتحقق أن ما ثبت للكلي
فقد ثبت لكل واحد من جزئياته . و « التحريم » هو أعم من الخمر . وهو

ليس القياس
استدلالاً بكلي
على جزئي

ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد فرد من جزئياتها . فهو استدلال بكل على
ثبوت كل آخر لجزئيات ذلك الكل .

وذلك الدليل هو كالجزئ بالنسبة إلى ذلك الكل الذي هو الحكم ، وهو
كل بالنسبة إلى تلك الجزئيات التي هي المحكوم عليها .

وهذا مما لا ينازعون فيه . فان الدليل هو الحد الأوسط ، وهو أعم
من الأصغر ، أو مساو له ، و الأكبر ، أعم منه أو مساو له . و الأكبر ،
هو الحكم ، والصفة ، والخبر ، وهو يحول النتيجة . و الأصغر ، هو المحكوم
عليه ، الموصوف . المبتدأ . وهو موضوع النتيجة .

و قياس التمثيل ، هو اشتراك الجزئيين في علة الحكم

وأما قولهم في التمثيل : (١٨٩ ص) و إنه استدلال بجزئ على جزئ ،
فإن أطلق ذلك وقيل : إنه استدلال بمجرد الجزئ على جزئ ، فهو علط .
فإن قياس التمثيل ، إنما يدل بحد أوسط ، وهو اشتراكهما في علة الحكم ، أو
دليل الحكم مع العلة ، فانه قياس علة ، أو قياس دلالة .

لا تعلم صحة القياس في قياس الشبه ،

وأما قياس الشبه فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما . فإن الجامع
المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو العلة ، أو ما يستلزم العلة ،
وما استلزمها فهو دليلها ،
وإذا كان الجامع لا علة ، ولا ما يستلزم العلة ، لم يكن الاشتراك
فيه مختصاً للاشتراك في الحكم ، بل كان المشترك قد يكون معه العلة ، وقد
لا يكون . فلا يعلم حينئذ أن علة الأصل موجودة في الفرع ، فلا يعلم صحة

القياس . بل لا يكون صحيحاً إلا إذا اشتركا فيها ، ونحن لا نعلم الاشتراك فيها إلا إذا علمنا اشتراكهما فيها ، أو في لزومها فان ثبوت المزموم يقتضى ثبوت اللازم فإذا قدرنا أنهما لم يشتركا في المزموم . ولا فيها ، كان القياس باطلا قطعاً ، لانه حينئذ تسكون « العلة » محتصة بالأصل . وإن لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس (١) .

وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، وإن لم يعلم عين العلة ولا دليلها . فإنه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم .

وإذا كان « قياس التمثيل » إنما يكون تاماً إما بانتفاء الفارق ، وإما بإبداء جامع ، وهو كلى يجمعهما يستلزم الحكم . وكل منهما يمكن تصويره بصورة « قياس الشمول » وهو يتضمن لزوم الحكم للكل ، ولزوم الكل للجزئية . وهذا حقيقة (١٩٠ ص) « قياس الشمول » ، فليس ذلك استدلالاً بمجرد ثبوت الجزئ على ثبوته للجزئ آخر .

القياس
بانتفاء الفارق
أو بإبداء
الجامع

فأما إذا قيل : « بما (٢) يعلم أن المشترك مستلزم للحكم » ، قيل : بما تعلم « القضية الكبرى في القياس » . فيبان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم الجامع المشترك ، كما قد تقدم التنبيه على هذا .

(١) ذكر الناشر نقلاً عن ابن قيم الجوزية في تمثيله لقياس الشبه أنه مثل له بقوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصواع في رحل أخيه « إن يفرق فقد سرق أخ له من قبل » .

قال ابن القيم : فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بسلة ولا دليلها ، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف . وهو قياس فاسد .

(٢) هكذا بالأصل وصحته « بم » للاستفهام

وَقَدْ - يستدل بحزقي على جزئي إذا كانا متلازمين ، أو كان أحدهما ملزوم الآخر من غير عكس . فإن كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة على الذات . وإن كان في صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة أو الحكم .

فقد تبين بعض ما في حصرهم من الخلل . وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود إلى ما ذكره في استلزام الدليل للدلول .

عود ، الاقتراضي ، و ، الاستثنائي ، إلى معنى واحد

وما ذكره في ، الاقتراضي ، يمكن تصويره بصورة ، الاستثنائي ، ، وكذلك ، الاستثنائي ، يمكن تصويره بصورة ، الاقتراضي ، فيعود الأمر إلى معنى واحد ، وهو مادة الدليل . والمادة لا تعلم من صور ، القياس ، بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة ، سواء صورت بصورة ، القياس ، أو لم تصور ، وسواء عبر عنها بعباراتهم أو بغيرها ، بل العبارات التي صغقتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير .

و ، الاقتراضي ، كله يعود إلى لزوم هذا لهذا ، وهذا لهذا ، كما ذكر . وهذا بعينه هو ، الاستثنائي ، المؤلف من ، المتصل ، و ، المنفصل ، .

الشرطي المتصل ، فإن ، الشرطي المتصل ، استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدم ، وهو الشرط ، على ثبوت اللازم الذي هو التالي ، (١٩١ ص) وهو الجزاء ، أو بانتفاء اللازم وهو التالي ، الذي هو الجزاء ، على انتفاء الملزوم الذي هو المقدم ، وهو الشرط .

الشرطي المنفصل ، وأما ، الشرطي المنفصل ، وهو الذي يسميه الأصوليون ، السبر والتقسيم ، وقد تسميه (١) أيضاً الجدليون ، والتقسيم والترديد ، ، فضمونه الاستدلال

(١) هكذا والاولى « وقد يسميه » .

بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر وبانتفاءه على ثبوته أو الاستدلال
بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر . وأقسامه أربعة (١) . ولهذا كان

(٢) يعنى ابن تيمية أن أقسام القياس الشرطى الانفصالى المكون
من المنفصلة الحقيقية والاستثنائية أربعة وذلك أنه إما أن يكون استدلالا
على نفى المقدم باثبات التالى أو على نفى التالى باثبات المقدم أو على
اثبات المقدم بنفى التالى أو نفى المقدم باثبات التالى . ضروره أنه يكون
مكونا من القضية المنفصلة المكونة من النقيضين أو من الضدين المساويين
فى المفهوم للنقيضين كقولنا : إما أن يكون العدد زوجا أو فردا لكنه زوج
أو لكنه ليس بزوح أو لكنه فرد أو لكنه ليس بفرد .

وقول ابن تيمية بعد ذلك : « أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على
انتفاء الآخر » أنها يكون هذا بالنعيب للقياس الانفصالى المكون من مانعة
الجمع والاستثنائية وهو قسمان ، لأنه إما أن يكون استدلالا على نفى
المقدم بثبوت التالى أو استدلالا على نفى التالى بثبوت المقدم .

وتسد ترك ابن تيمية قسما ثالثا للقياس الاستثنائى الانفصالى
وهو المكون من المنفصلة مانعة الخلو والاستثنائية فإن مضمونه الاستدلال
بنفى أحد الطرفين على ثبوت الآخر .

من ثم يكون للقياس الانفصالى المكون من مانعة الجمع والاستثنائية
نتيجتان .

ويكون للقياس الاستثنائى الانفصالى المكون من مانعة الخلو
والاستثنائية نتيجتان أيضا .

كما أن كل واحد منهما قسمان .

وقد ذكر ابن تيمية قسمين من صور القياس وترك قسما ثالثا كما
بيننا .

ثم أخذ فى بيان صور القياس بأقسامه الثلاثة مبينا . أن القياس
الانفصالى الحقيقى أقسامه أربعة لاشتتماله على المنفصلة الحقيقية المكونة
من الشئ ونقيضه . وأن القياس الانفصالى المكون من مانعة الجمع
أقسامه اثنان لاشتتماله على مانعة الجمع المكونة من الشئ والأخص من
نقيضه .

وإن القياس الانفصالى المكون من مانعة الخلو قسمان لاشتتماله
على مانعة الخلو المكونة من الشئ والأعم من نقيضه .

في « مانعة الجمع والخلو » ، الاستثناءات الأربعة : وهو أنه إن ثبت هذا انتفى
تقيضه ، وكذلك الآخر : وإن انتفى هذا ثبت تقيضه ، وكذلك الآخر .

و « مانعة الجمع » الاستدلال بثبوت أحد الصدين على انتفاء الآخر ،
والإمران متضايان .

و « مانعة الخلو » فيها تناقض ولزوم ، والتقيضان لا يرتفعان ، فنعت الخلو مانعة الخلو
منهما . ولكن جزاءها (١) وجود شيء وعدم آخر ، ليس هو وجود الشيء
وعدمه . ووجود شيء وعدم آخر (٢) قد يكون أحدهما لازماً للآخر . وإن
كانا لا يرتفعان ، لأن ارتفاعهما يقتضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معاً .

مدار الاستدلال على مادة العلم ، لا على صورة القياس

وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله منافي متضاد
لوجوده . فيستدل عليه بثبوت ملزومه ، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه .

وقد تساهل ابن تيمية في التعبير حيث ذكر أن مانعة الجمع يستدل
بها . مع أنها جزء دليل وليس مضمونها الاستدلال بل مضمونها الحكم
بالعناد بين طرفيها من حيث الجمع .

وانما الاستدلال جاء بفكر المقدمة الأخرى وهي الاستثنائية التي
مضمونها اثبات أحد طرفي مانعة الجمع اللازم منه نفى الطرف الآخر .

(١) أي نتيجتها . والأدق في التميز بعد ذلك أن يقال « وجود شيء وعدم آخر » .

(٢) مصون قول ابن تيمية أن وجود شيء وعدم آخر قد يكون بينهما تلازم بحيث
إذا وجد أحد الطرفين عدم الآخر قطعاً بحيث يكون الطرفان متضادين من حيث الجمع
والخلو معاً .

وقد لا يكون بينهما تلازم بأن يوجد الطرفان معاً وإن كان بينهما تناف من حيث الخلو
مثال ذلك : إما أن يكون القيد غير أبيض وغير أسود فالتطرفين لا يتضايان وقد
يجتمعان في اللون الآخر .

ويستدل على انتفاءه بوجود منافيه ، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده .
إذا انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعاً ، كما لم يمكن وجودهما جميعاً .

وهذا الاستدلال يحصل من السلم بأحوال الشيء ، وملزومه ، ولوازمه .
وإذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات ، وصورته في أنواع من
صور الأدلة لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في «القياس» ،
فملا عما سموه «البرهان» . (١٩٢ ص) فإن «البرهان» شرطوا له مادة
معينة ، وهي «القضايا» التي ذكروها . وأخرجوا من «الاوليات» ما سموه
«وهميات» وما سموه «مشهورات» ، وحكم الفطرة بهما — لا سيما بما سموه
«وهميات» — أعظم من حكمها بكثير من «اليقينيات» التي جعلوها
مواد «البرهان» .

وقد بسطت القول على هذا ، وبينت كلامهم في ذلك وتناقضهم ، وأن
ما أخرجوه يخرج به ما ينال به أشرف العلوم من العلوم النظرية والعلوم
العملية ، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الاعيان
ولولا أن هذا الموضع لا يتسع لحكاية ألماظهم في هذا ، وما أوردته عليهم ،
لذكرته . فقد ذكرت ذلك كله في مواضع من العلوم الكلية والإلهية ، فإنها
هي المطلوبة (١) .

والكلام في المنطق إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها

(١) لقد تحدث المؤلف، عن هذا بالفصل في كتابه «نقض المطلق» ص ١٥٩ وما بعدها .
القاهرة سنة ١٩٥١ .
وذكر ذلك أيضاً في «الوجه التاسع» من وجوه الأدلة على «جلائل» «القياس الشمولي»
في المقام الرابع .

الذهن أن يزول في فكره . فاحتجنا أن ننظر في هذه الآلة هل هي كما قالوا ،
أو ليس الأمر كذلك .

ترفيف القول بأن هذه علوم قد صقلنا الأذهان . . إلخ

ومن شيوعهم من إذا بَيَّن له من فساد أقوالهم ما يتبين به ضلالهم ، وعجز
عن دفع ذلك ، يقول : هذه علوم قد صقلنا الأذهان أكثر من ألف سنة ،
وقبلها الفصلاء . .

فقال له : عن هذا أجوبة .

أحدها : إنه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم أفضل من
هؤلاء ينكرون عليهم ، ويدينون خطأهم وضلالهم .

فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف . وفي كتب أحبارهم ومقالاتهم
من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره .

وأما أيام الإسلام فإن كلام نظار المسلمين في بيان فساد (١٩٣ ص)
ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والإلهية ، بل والطبيعية ، بل والرياضية ،
كثير ، قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين حق الرافضة .

وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الإيمان بضلالهم وكفرهم ، فهذا
البيان عام لا يدفعه إلا معاند ، والمؤمنون شهداء الله في الأرض . .

فإذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف ، وسائر أهل العلم
والإيمان ، معلنين بخطأهم وتضلليهم ، إما جملة وإما تفصيلا ، امتنع أن
يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

الوجه الثاني : إن هذا ليس بحجة ، فإن المصلحة التي كانت قبل أن سطرن

وتلقاها من قبله بالقبول طعن أرسطو في كثير منها ، وبين خطأهم .
وابن سينا وأتباعه خالفوا القدماء في طائفة من أقاويلهم المنطقية وغيرها ،
وبدعوا خطأهم .. وردت الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر من رد كل طائفة
بعضهم على بعض . وأبو البركات وأمثاله قد ردوا على أرسطو ما شاء الله ،
لأنهم يقولون : إنما قصدنا الحق ليس قصدنا التعصب لقائل معين ،
ولا لقول معين .

الثالث : إن دين عباد الأصنام أقدم من فلسفتهم ، وقد دخل فيه من
الطوائف أعظم من دخل في فلسفتهم . وكذلك دين اليهود المبدل أقدم من
فلسفة أرسطو ، ودين النصارى المبدل قريب من زمن أرسطو ، فإن أرسطو
كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة ، فإنه كان في زمن الاسكندر بن فيليبس
الذى يؤرخ به تاريخ الروم الذى يستعمله اليهود والنصارى .

(١٩٤ ص) الرابع أن يقال : فهب أن الامر كذلك ، فهذه العلوم
عقلية محضة ليس فيها تعليل لقائل وإنما تعلم بمجرد العقل . فلا يجوز أن تصحح
بالقن - بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد .

فإذا دل المعقول للصریح على بطلان الباطل منها لم يجوز رده . فإن أهلها
لم يدعوا أنها مأخوذة عن يجب تصديقه ، بل عن عقل محض . فيجب التحاكم
إلى موجب العقل الصریح .

قياس و التمثيل ، لا يفيد إلا الظن عند المناطقة بخلاف الاستقراء ،

وقد احتجوا بما ذكروه من أن الاستقراء ، دون القياس ، الذى هو
قياس الضمول ؛ وأن قياس التمثيل ، دونه الاستقراء . فقلوا : إن
قياس التمثيل ، لا يفيد إلا الظن ، وإن المحكوم عليه قد يكون جزئياً .

بمخلاف الاستقراء ، فإنه قد يفيد اليقين ، والمحكوم عليه لا يكون إلا كلياً .

قالوا : وذلك أن الاستقراء ، هو الحكم على كلي بما تحقق في جزئياته . الاستقراء فإن كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً ، كالحكم على المتحرك « بالجمعية » لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان ، والجماد ، والنبات . والناقص ، كالحكم على الحيوان « بأنه إذا أكل تحرك فكه الأسفل عند المضغ » لوجود ذلك في أكثر جزئياته ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه ، كالتمساح .

والأول ينتفع به في اليقينيات ، بمخلاف الثاني ، وإن كان منفعاً به في الجدليات .

وأما قياس التمثيل ، فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على قياس التمثيل جامع مشترك بينهما ، كقولهم « العالم موجود ، فكان قديماً ، كالباري » أو « هو جسم فكان محدثاً ، كالإنسان » .

وهو مشتمل على « فرع ، و أصل ، و دالة ، و د حكم » .

فالفرع ما هو مثل (١٩٥ ص) « العالم » في هذا المثال ، والأصل ما هو مثل « الباري » ، أو « الإنسان » ، والدالة : « الموجود » ، أو « الجسم » ، والحكم : « القديم » ، أو « المحدث » .

قالوا : ويفارق الاستقراء ، من جهة أن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً ، والمحكوم عليه في الاستقراء لا يكون إلا كلياً .

إشكالات أوردتها نظار المسلمين على قياس التمثيل ،

قالوا : وهو غير مفيد لليقين . فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين
فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على أحدهما ، إلا أن يبين أن ما به الاشتراك
علة لذلك الحكم ، وكل ما يدل عليه فظني . فإن المساعد على ذلك في العقلية
— عند القائلين به — لا يخرج عن الطرد والعكس ، ود السبر والتقسيم .

الطرد والعكس
فيه الاستقراء ولا بد في ذلك من الاستقراء ، ولا سبيل إلى دعواه في الفرع ، إذ هو غير
المطلوب ، فيكون الاستقراء ناقصا . لاسيما ويجوز أن تكون علة الحكم
في الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها
في الأوصاف متحققا فيها . فإذا وجد المشترك في الأصل ثبت الحكم لتمام
علته ، وعند انتفائه فينتفي لنقصان العلة . وعند ذلك فلا يلزم من وجود
المشترك في الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الأوصاف أو بعضها (١) .

(١) بيان ابن تيمية في أن دليل الطرد والعكس الذي استدل به
نظار المسلمين على أنه مما يثبت عليه الوصف المشترك للحكم .
قالوا ما مضمونه : أن الطرد والعكس لا يتحقق الا بتلازم الحكم
مع الوصف وجودا وعدما . وهذا لا سبيل إليه الا باستقراء كل ما وجد
فيه الوصف ويحل ما انتفى عنه الوصف .

وثبوت الحكم في الفرع لا يؤدي المقصود من الطرد والعكس إذ هو
استقراء ناقص .

فوجود الوصف في الفرع ليس دليلا على أنه علة الحكم الا اذا ثبت
أنه كلما وجد هذا الوصف في محل وجد الحكم وكلما انتفى انتفى الحكم
ولم يكن الامر كذلك فضلا عن أنه يجوز أن تكون العلة في الأصل مركبة
من القدر المشترك وغيره من الصفات .

وحينئذ اذا وجد الحكم في الأصل لوجود القدر المشترك يتحقق
الحكم لتحقيق باقي الصفات مع القدر المشترك في الأصل .

وأما السبر والتقسيم ، فبما حله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل
في جملة معينة . وإبطال كل ما عدا المسنق وهو أيضاً غير يقيني ، لجواز أن
يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا لخارج والالزام التام .

كون السبر
والتقسيم غير
يقيني

وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون (١٩٦ ص) لغير ما أبدى . وإن
لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر كذلك في العاديات فإننا لا نشك —
مع سلامة البصر وارتفاع الموانع — في عدم دبح من رُبِق ، ودجل من
ذهب ، بين أيدينا ونحن لا إننا هذه .

وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع ، أو بالبعض الذي
لا نحقق له في الفرع .

وثبتت للحكم مع المشترك في مسورة مع تخلف غيره من الأوصاف
المقارنة له في الأصل لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز أن يكون في تلك
معللاً بعلة أخرى ، ولا امتناع فيه . وإن كان لا علة له سواء فجائز أن يكون
علة لخصوصه لا لعمومه . وإن عُدَّ أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم
فرع بعده يستغنى عن التمثيل (١)

وإذا انتفى القدر المشترك من الأصل انتفى الحكم لنقصان العلة .
من ثم إذا وجد القدر المشترك في الفرع لا يثبت الحكم لنقصان العلة
وعدم تحقق الصفات الأخرى التي كانت جزءاً من العلة في الأصل .
فإن ثبت الحكم في الفرع فيجوز أن يكون لعل أخرى غير القدر
المشترك .

(١) لقد بين ابن تيمية ما ذكره نظار المسلمين من عدم صلاحية
الدليل الآخر على علية الوصف إلا وهو « السبر والتقسيم » .
ومضمون ما ذكره هو أن « السبر والتقسيم » عبارة عن حصر

قالوا : والفراصة البدنية هي عين التمثيل ، ، خير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة ، لا لنفسها ، وهو المسمى في عرف الفقهاء بـ : قياس

الفراصة
البدنية
فيها قياس
الدلالة

جميع أوصاف الأصل وطرح ما لا يصلح للعلة منها واستبقاء ما يصلح للعلة .

والسبر والتقسيم بهذا المعنى لا يفيد اليقين لجواز أن يكون الحكم ثابتا في الأصل لتلك الأوصاف ولخصوصية الأصل ، أو أن يكون الحكم ثابتا في الأصل لذات الأصل لا لتلك الأوصاف أى يجوز أن يكون الأصل شرطا في ثبوت الحكم ، أو أن تكون ذاته هي علة الحكم .

وان قدر أن العلة لخارج وليس للأصل مدخل في العلة فالحكم على الخارج بأنه علة ان كانت علة خارجة عن ذلك الخارج فالكلام في ذلك الخارج كالكلام في الاول وهلم جرا ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية .

وان ثبت أن الخارج علة لذاته فمن الجائز أن تكون العلة غير ما أبداه الخارج من أنه علة .

وهذا في العقليات جائز بخلاف العاديات ، فاننا لا شك في عدم بحر من زئبق ونحن لا نشاهده . فقد قطعنا في العاديات بعدم وجود بحر من زئبق لكن في العقليات لا نستطيع أن نقطع بعدم وجود علة أخرى غير الخارج الذي أظهر أنه علة ، اذ العقل يجوز ما قد تحيله العادة .

وان كان الخارج منحصرا في أوصاف معينة فمن الجائز أن تكون العلة عبارة عن مجموع تلك الأوصاف أو بعضها ، فان كان مجموع الأوصاف علة فوجود بعضها في الفرع لا يثبت الحكم لنقصان العلة وان كان بعض المجموع في الأصل علة فلا يخلو الحال اما أن يكون ذلك البعض قدرا مشتركا أو خاصا بالأصل ، فان كان الاول فوجوده في الفرع لا يدل على أنه علة للحكم الذي قدر وجوده في الفرع لجواز أن يكون وجود الحكم في الفرع لعلة أخرى ، وان كان الثاني فالامر ظاهر .

وان كان لا علة للحكم سوى القدر المشترك ، فمن الجائز أن تكون العلة لخصوص الأصل ، وليس علة للحكم مطلقا أى على العموم من غير اختصاص بمحل ، فوجود القدر المشترك في الفرع لا يلزم منه الحكم وان قدر أن الوصف علة للحكم مطلقا من غير اعتبار محل ويكون الحكم لازما للوصف — وهو مستبعد — فيستغنى والحالة هذه عن التمثيل ، اذ يكون المقام مقام الاستدلال على اللازم بالملزوم .

الدلالة ، . فإنها لاستدلال بمعلول الملة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر . إذ مبناهما على أن المزاج علة لخلق باطن ، وخلق ظاهر ، فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كلاستدلال « عرض الأعلى » على « الشجاعة » ، بناء على كونهما معلول مزاج واحد ، كما يوحده مثل ذلك في (١) - د (١)

ثم إثبات العلة في الأصل لا بد فيها من « الدوران » ، أو « التقسيم » ، كما تقدم .

وإن قُدر أن علة الحكمين في الأصل (٢) واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الأصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر . هذا كلامهم على ما حرره لهم نظار الملمين الذين أوردوا على « قياس

(١) ساق نظار المسنمين دليلا آخر يفيد أن قياس التمثيل لا يفيد اليقين لانه كالفراسه البدنية التي لا تغيب اليقين ، اذ من غرس في انسان حسن الخلق انها استدل على ما تقرسه فيه باعتدال مزاجه بناء على أن الخلق الظاهر والخلق الباطن معلول المزاج وهو بدوره دليل على خلق حسن الخلق الناهر والباطن ، فاذا ما استدل بالمزاج على حسن الخلق الباطن فلانه مع حسن الخلق الظاهر معلولان لشيء واحد وهو ما دل عليه المزاج وهو اعتداله .

(٢) هنا سقط تقديره : « والفرع » ، وانما حكمنا بوجود سقط في العبارة ، لان الحكمين لا يكونان للأصل وحده لعله واحدة ، وذلك لان الحكمين اذا كان محلهما واحدا لعله واحد للزم أن يكون للعلة الواحدة معلولين متغايرين وهذا باطل .

فوجب ان تكون العبارة هي « في الأصل والفرع » يؤيد ذلك قوله بعد ذلك « فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الأصل .

التمثيل : هذه الإشكالات . وإلا فكلام أئمتهم في « قياس التمثيل » ، ليس فيه هذا التحرير الذي حرره لهم نظار المسلمين (١) .

رد المصنف لإشكالاتهم على « قياس التمثيل »

فيقال : انه يقيم (١٩٧) بين « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » ، بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن ، فرق باطل . بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين ، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن . فان إفادة الدليل ، اليقين أو الظن ليس لسكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين . فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم بقينا حصل به اليقين ، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنا لم يفد إلا الظن

والذي يسمى في أحدهما « حداً أوسط » هو في الآخر « الوصف المشترك » والقضية الكبرى المضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يقين صدق القضية الكبرى به يقين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك .

(١) انظر الأمدى « الاحكام في اصول الاحكام » الجزء الرابع ص ٦

وما بعدها .

والغزالي « معيار العلم » ص ١٦٥ وما بعدها تحقيق دكتور

سليمان دنيا .

فإذا قلت : « النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حُرمت لكونها مسكرة » وهذا الوصف موجود في النبيذ ، وكان بمنزلة قولك : « كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام » . فإجابة قولك : « النبيذ حرام » ، و « النبيذ ، هو موضوعها ، وهو الحد الأصغر ، و « الخمر » محمولها ، وهو الحد الأكبر ، و « المسكر » هو المتوسط بين الموضوع والمحمول ، وهو الحد الأوسط ، المحمول في الصغرى ، الموضوع في الكبرى .

فإذا قلت : « النبيذ حرام قياساً على خمر العنب ، لأن العلة في الأصل هو الإسكران ، وهو موجود (١٩٨) في الفرع » ، فثبت التحريم لوجود علته . فإنما استدلت على بحريم النبيذ بـ « المسكر » وهو الحد الأوسط ، لكن زدت في « قياس التمثيل » ذكر الأصل الذي ضربته مثلاً للفرع ؛ وهذا لأن شعور النفس بظهور الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلى . وإذا قام الدليل على تأخير الوصف المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه .

و « القياس » لا يخلو إما أن يكون بـ « إبداء الجامع » أو بـ « إلغاء الفارق » . (١) و « الجامع » إما العلة ، وإما دليلها . وأما القياس بإلغاء الفارق فهنا « إلغاء الفارق » هو « الحد الأوسط » .

فإذا قيل : « هذا مساوٍ لهذا ، ومساوئ المساوئ مساوٍ » ، كانت المساواة

(١) قول ابن تيمية « أو بإلغاء الفارق » ربما يتوهم منه أن الاستدلال على الحكم في الفرع بالوصف الجامع يغير الاستدلال عليه بإلغاء الفارق ، والواقع أن الأمر ليس كذلك لأن الوصف الجامع إنما هو إلغاء الفارق بين الأصل والفرع بالنسبة لترتيب الحكم فالمستدل بقياس التمثيل بناء على وصف جامع بين الأصل والفرع كانه يدعى ضمناً أن لا فارق بين المقيس والمقيس عليه بالنسبة لترتيب الحكم .

اذ ما عدا القدر المشترك مهتر لا صلة له بالحكم . (م ٢٤ - الرد على المنطقيين)

هي الحد الأوسط ، وإلغاء الفارق عبارة عن المساواة ، فإذا قيل : د لافرق بين الفرع والاصل إلا كذا ، وهو مهدر ، بمنزلة قولك : د هذا مساوٍ لهذا ، وحكم المساوي حكم مساويه .

وأما قولهم : د كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني ، فيقال : لا نعم ، فإن هذه دعوى كلية ، ولم تقيموا عليها دليلاً . ثم نقول : الذي يدل به على علية المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى وكل ما يدل به على صدق الكبرى في د قياس الشمول ، يدل به على علية المشترك في د قياس التمثيل ، سواء كان عليةً أو ظنيًا (١) . فإن الجوامع المشترك في التمثيل ، هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجوامع المشترك للأصغر ، وهو ثبوت العلة في الفرع .

قولهم كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني

فإذا كان الوصف المشترك ، وهو المسمى بـ د الجوامع ، والعلة ، (١٩٩ ص) أو دليل العلة ، أو المناط ، أو ما كان من الأسماء ، إذا كان ذلك الوصف ثابتاً في الفرع ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى . وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى . وذكر الاصل ليتوصل به إلى إثبات إحدى المقدمتين .

فإن كان د القياس ، بـ د إلغاء الفارق ، فلا بد من الاصل المعين ، فإن المشترك هو المساواة بينها وتمائلها ، وهو إلغاء الفارق ، وهو الحد الأوسط . وإن كان د القياس ، بـ د إبداء العلة ، فقد يستغنى عن ذكر الاصل إذا كان

الاستدلال على كلية الوصف لا يفتقر إليه (١). وأما إذا احتاج إثبات كلية الوصف إليه فيذكر الاصل ، لأنه تمام ما يدل على كلية المشترك ، وهو الحد الأكبر .

وهؤلاء الذين فرقوا بين « قياس الثبيل » و « قياس الشمول » ، أخذوا يظهر كون أحدهما ظنياً في مواد معينة . وتلك المواد التي لا تنفيذ إلا الظن في « قياس الثبيل » ، لا تنفيذ إلا الظن في « قياس الشمول » . وإلا فإذا أخذوه فيما يُستَنادُ به اليقين من « قياس الشمول » ، أفاد اليقين في « قياس الثبيل » ، أيضاً ، وكان ظهور اليقين به هناك أتم .

فإذا قيل في « قياس الشمول » ، « كل إنسان حيوان » ، وكل حيوان جسم . فكل إنسان جسم ، كان « الحيوان » هو الحد الأوسط . وهو المشترك في « قياس الثبيل » ، بأن يقال : « الإنسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات » ، فإن كون تلك الحيوانات حيواناً هو من لازم لكونها أجساماً ، سواء كان علة أو دليل العلة ، والحيوانية (٢٠٠ ص) موجودة في الإنسان فيكون جسماً .

وإذا نُزِعَ في « كلية الحكم » في الاصل ، فقيل له : لا نسلم أن الحيوانية تسلزم الجسمية » (كان هذا نزاعاً في قوله : « كل حيوان جسم » . وذلك أن

(١) أبان ابن سيمية هنا عن وجهة نظره في عطف « الغاء الفارق » على « ابداء الجامع » وأن ذكر الوصف الجامع قد يستغنى فيه عن ذكر الاصل إذا ثبتت عليته للحكم وهذا بخلاف الغاء الفارق ، إذ لابد من ذكر الاصل فيه .

من ثم يكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام . وما ذكرناه تعليلاً فيما تقدم يدل على أن الوصف الجامع إذا ما ذكر الاصل كان هو الغاء للفارق .

المشترك بين الاصل والفرع إذا سمي «علة» فإنما يراد به «ما يستلزم الحكم» سواء كان هو «العلة الموجبة لوجوده في الخارج» أو كان «مستلزماً لذلك» ومن الناس من يسمى الأول «قياس علة» والثاني «قياس دلالة».

ومن الناس من يسمى الجميع «علة» ، لاسيما من يقول : إن «العلة» إنما يراد بها «المعرف» ، وهو الامارة ، والاملاية ، والدليل ؛ لا يراد بها «الباعث» و «الداعي» .

الخلافاً
في معنى
«العلة»

ومن قال : أنه قد يراد بها «الداعي» ، وهو «الباعث» — وهذا قول أئمة الفقهاء وجمهور المسلمين — فإنه يقول ذلك في علل الافعال . وأما غير الافعال فقد تفسر «العلة» فيها بـ «الوصف المستلزم» ، كما تلزم الإنسانية لـ «للحيوانية» ، والحيوانية لـ «للجسمية» ، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر .

على أنا قد بينا في غير هذا الموضع (١) أن ما به يعلم «كون الحيوان جسماً» به يعلم أن «الإنسان جسم» ، حيث بينا أن «قياس الشمول» الذي يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها ، وأن ما به يعلم صدق الكبرى في المقليات به يعلم صدق أفرادها التي منها الصغرى . بل وبذلك يعلم صدق النتيجة ، كما في قول القائل : «الكل أعظم من الجزء» ، و «الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ، و «الاعدان لا يجتمعان» ، و «القيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» .

[١] لقد تحدث المؤلف عن هذا بإفاضة تحت عنوان «جعلان دعواهم : لا بد في «البرهان» من قضية كلية في المقام الثالث .

حقيقة توحيد الفلاسفة

وهذا كقولهم : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » . فإنه إن ثبت لهم أن الرب تعالى بمعنى « الواحد » الذي يدعونه ، وهو أنه ليس له صفة ثبوتية أصلاً ، بل (٢٠١ ص) هو مسلوب لكل أمر ثبوتي ، لا يوصف إلا بالسلب المحض ، أو بما لا يتضمن إلا السلب ، كإضافة التي هي في معنى السلب وجعلوا إبداعه للعالم أمراً عديمياً لكونه ، إضافة ، عندهم . وجعلوا العلم ، والعالم ، والمعلوم ، والعشق ، والعاشق ، والممشوق ، واللذة ، كل ذلك أموراً عديمة ، ليس فيها أمر ثبوتي . وأدعوا أن نفس العلم ، والعناية ، والقدرة ، هو نفس العالم ، القادر ، المرید . ونفس العلم هو نفس القدرة ، ونفس القدرة هو نفس العناية ، وهذا كله هو العشاق ، وهو اللذة . والعشق واللذة هو العاشق الملتذ . والعشق واللذة هو نفس العلم ونفس القدرة . وعالم بنفسه هو عالم بالمعلومات . إلى أمثال ذلك مما يتضمنه قولهم الذي يسمونه « توحيد واجب الوجود » .

« رد قولهم : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد »

فإن قدر ثبوت هذا المعنى الذى يسمونه « توحيداً » مع أن جماهير العقلاء من جميع الأمم إذا تصوروا ذلك علموا بضرورة العقل أن هذا قول باطل متناقض . فإن قدر ثبوته قبل حينئذ : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » يقررونه بقولهم : « لانه لو صدر عنه أثنان لكان مصدر « الألف » غير مصدر « الجيم » ، وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفاً لهذا المصدر مع هذا الصادر ، فيكون في المصدر جهتان ، وذلك يناقض الوحدة . وبهذا أثبتوا أن « الواحد » لا يكون « فاعلاً » و « قابلاً » ، ثلاً يكون فيه جهتان — جهة « فعل » ، وجهة « قبول » — فيكون « مركباً » ،

كثرة السلوب
لا توجب
أمراً ثبوتياً

فيقال لهم : إذا كان صدور الصادات عنه هو فعله لها ، « والفعل » إضافة محضة إليه ، وهو عندكم لا يوصف بصفة ثبوتية ، بل لا يوصف إلا بما هو سلب ، (٢٠٢ ص) وقلتم إن الإضافة هنا سلب ، لم يكن — ولو صدر عنه ألف صادر — إلا بمنزلة سلب الأشياء عنه . وإذا قلتم ليس هو بعرض ، ولا يمكن ، ولا يحدث ، ونحو ذلك ، لم تكن كثرة السلوب توجب أمراً ثبوتياً . والإبداع عندكم لا يوجب له وصفاً ثبوتياً ، فكثرة الإبداعات منه لا توجب له وصفاً ثبوتياً .

تناقضهم في
جعل الإبداع
أمراً عدمياً

هذا مع أنهم متناقضون في جعلهم « الإبداع » أمراً عدمياً — بل وفي قولهم هو إضافة — و « الإضافة » أمراً عدمياً . قد قرروا في العلم الأعلى عندهم الناسم « الوجود » ولواحقه أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » و « عرض » ، ومن الإعراض « أن يفعل » ومنه « الإضافة » و « الإبداع » هو من مقولة

« أن يفعل ، وهو أمر وجودي . وإبداع الباري أكمل من كل إبداع ، فكيف يكون أكمل أنواع ، أن يفعل ، عدمياً ؟ ثم هم جعلوا ، الإضافة ، جنساً غير « أن يفعل ، فإن ثبت هذا بطل ٢ حمل إبداعه للعالم مجرد ، إضافة » .

وإن سلم أنه ، إضافة ، وإضافة ، عندهم من جملة الأجناس الوجودية . وهذا وأمثاله مما يبين فساد ما قالوه في الإلهيات من التعليل بما يطول وصفه .

ثم إذا سلم هذا ، وسلم أن ، الإضافة ، عدمية ، فكثرة العدميات له
لا توجب تسكُّر أمور ثبوتية فيه . مثل تسكُّر سائر السلوب ، فإذا قدر أنه أبداع
كل شيء بلا واسطة ، لم يكن في هذا إلا كثرة أمور عدمية يتصف بها ، وتلك
لا توجب كثرة في ذاته مثل سلب جميع المبدعات عنه .

المبدعات
لا توجب
كثرة في الذات
وكذلك
الصفات

فإذا قيل : « ليس بفلك ، ولا كوكب ، ولا شمس ، ولا جنة ، ولا نار ، ولا هواء ، ولا تراب ، ولا حيوان ، ولا إنسان ، ولا نبات ، كان سلبها عنه بمزلة إضافتها (٢٠٣ ص) إليه عندهم » . وإذا لم يكن هذا لإثبات كثرة في ذاته فكذلك الآخر .

وقولهم : مصدر ، ألف ، غير مصدر ، باء ، وهو مع هذا غير كونه مع هذا ، كما يقال سلب ، ألف ، عنه غير سلب ، باء ، عنه ، والشيء . سلب « أ ، عنه ليس هو ذاك مع سلب ، باء ، عنه .

وإذا قيل : كثرة السلوب لا توجب تعدد أمر ثبوتي له ، فيل : وكثرة الإضافات كذلك عندهم . ثم يقال : الإضافات إليه ، مثل كونه دالة ، و مبدعاً ، و خالقاً ، و فاعلاً ، ونحو ذلك ، إما أن يوجب كون الفعل ، أمراً ثبوتياً يقوم به .

قوله لا ينتج
كونه فاعلاً

ولما أن لا يوجب ذلك .

فإن كان الفعل ، أمراً ثبوتياً قام به ، بطل نفيكم للصفات ، ولزم أنه موصوف بالأمور الثبوتية التي منها تهربون .

وإن لم يكن ثبوتياً كان عديمياً ، فلم يكن في كثرة المفعولات إلا كثرة الأفعال التي هي عديمة ، وكثرة المدييات لا توجب اتصافه بأمر ميثوق .

وإذا كان كونه ، فاعلاً ، عندكم ليس وصفاً ثبوتياً فكونه ، قابلاً ، كذلك ، بطريق الأولى ، وحينئذ فلا يمتنع كون الشيء ، فاعلاً ، و قابلاً ، .

ومعلوم أن هذا التناقض لزمهم لكونهم جعلوا الأمور الوجودية عديمًا ، كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة ، عامية .

جلهم الأمور
الوجودية
عديمًا

ثم ادعوا ذلك في أكل الفاعلين فعلاً وأحقهم بالوجود التام من سائر الموجودات . وإلا فهم قد قرروا في العلم الكلي أن ، الفعل ، و ، الانفعال ، أمران وجوديان ، وهما من الاعتراض الموجود ، وهما مقولة : أن يفعل ، و ، أن يفعل ، و ، أن يفعل ، هو ، الفعل ، و ، أن يفعل ، (٢٠٤ ص) هو ، القبول ، . وأثبتوا في بعض الأفعال الطبيعية أنها أمور وجودية . وأن ، الفعل ، هناك وجودي ، ولكن نقضوا ما ذكروا هناك في العلم الإلهي .

وكان ما نفوه أحق بالإثبات مما أثبتوه ، إذ كانوا معرضين عن الله ، ومعرفة ، وعبادته جاهلين بما يجب له ويستحقه ، يعبدون المخلوقات ، ويعظمونها ويعرفون من كالمها ما يخذونها به آلهة لإشراكهم بالله ، ويتركون رب العالمين ، لا يعرفونه ، ولا يعبدونه ، ولا يعرفون ما يستحقه من الكمال الذي به يجب أن يعبد بل الذي يعلم به أنه لا يستحق العبادة إلا هو .

يعدون
المخلوقات
ويعبدون
رب العالمين

وهذا كله مبسوط في مواضعه (١). وأرسطو وأصحابه القدماء لم يثبتوا له فعلا، ولا جعلوه مبدعا، لبعدهم عن معرفته. ولهذا كان في قولهم من الفساد ما يطول وصفه، ولكن ابن سينا وأتباعه لما جعلوه مبدعا، ظهر في كلامهم مثل هذا التناقض.

والمقصود هنا الكلام على المنطق، ومثلنا بهذا لأن هذا من أشرف المطالب الإلهية التي يختصون هم بإثباتها.

والمقصود أن نبين أنه لا فرق بين القياس الشمولي، و التمثيلي، إذا أعطى كل منها حقه.

ما أمكن إثباته بقياس الشمول، كان إثباته بالتمثيل، أظهر

ثم إذا قدر أن ما ذكره يدلهم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، إثبات كلمة الوحدة في الـ

هذا الطريق، أثبت ذلك بقياس التمثيل، وكان أحسن. مثل أن يقال:

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد بسيط، والبسيط لا يصدر عنه إلا البسيط، كما أن الحار لا يصدر عنه إلا الحرارة، والبارد لا يصدر عنه إلا البرودة. وأمثلة ذلك مما يذكر في الطبيعيات.

ومن هنا قالوا في الإلهيات الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لكن (٢٠٥ ص) إذا أرادوا أن يثبتوا ذلك في الإلهيات بقياس شمولى، وقدر صحته، أمكن جعله قياسا تمثيلا. وإن قدر أنهم عجزوا، إما مطلقا، وإما في رب العالمين، لتكون الوحدة التي وصفوه بها تعظيلا، له في الحقيقة ونفيا

ترجم عن
إثباتها في
اللاهات

(١) أعطى هنا تقديم الوجه الثالث من أدلة طيلان دعواهم أن البرهان يفيد العلوم الكمالية.

لوجوده ، وعجزوا عنه (١) ولم يكن معهم إلا هذا القياس التمثيلي .
 وإذا أمثروه ، بالقياس التمثيلي ، وأثبتوا فيه أن الحكم تعلق بالقدر المشترك ،
 فقد أقاد هذا ما أقاده ، قياس الشمول ، وزيادة .
 محل أن يقولوا : إن الواحد في مورد الإجماع إنما لم يصدر عنه إلا واحد
 لأنه بسيط .
 فلو صدر عنه اثنان لكان مركبا ، قالار البسيطة لا تصدر عنها
 إلا الحرارة .
 ومتى قدر صدور الحر والبرد جميعاً لزم أن تكون مركبة .
 فهذا إن مشى لهم في قياس التمثيل ، مشى لهم في قياس الشمول ، وإن
 بطل هناك كان هناك (٢) أبطل .
 وأما إثباته ، بقياس الشمول ، دون التمثيل ، فممتنع (٣) . فلا يمكن

(١) هكذا في الاصل . والصحيح فلم يكن معهم . أى أنهم لو قدر
 عجزهم عن أن يستدلوا على دعواهم أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد
 بقياس الشمول فلا نخلء حالهم من أن يكونوا عاجزين عن الاستدلال على
 دعواهم سواء اكانت مطلقة أم مقيدة بالرب فلا طريق امامهم الا بالتمثيل .
 (٢) هكذا . والصحيح « هنا » اشاره الى قياس « الشمول » .
 (٣) إبان ابن تيمية أن اثبات « الواحد لا يصدر عنه الا واحد »
 بقياس الشمول دليل واضح على أن هذا الحكم ايضا ثبت بقياس التمثيل ،
 إذ لا يمكن بحال من الاحوال أن يثبت حكم من الاحكام في أى مادة من المواد
 بقياس الشمول ولا يثبت ذلك الحكم بقياس التمثيل .
 ضرورة أن ما جعل كبرى في قياس الشمول عبارة عن الحد الاوسط
 ، للذى هو الوصف الجامع في قياس التمثيل مستلزما للاكبر الذى هو الحكم
 ، الثابت بمقتضى الوصف الجامع .

أحداً (١) أن يثبت قضية كلية و بقياس شمول ، إلا وإثباتها و بالتمثيل ،
أيسر وأظهر

وإن عجز عن اثباتها و بالتمثيل ، فجزءه عن اثباتها و بالشمول ،
أقوى وأشد .

فإنهم إذا قالوا : و الحار لا يصدر عنه إلا الحار لأنه واحد ، والواحد
لا يصدر عنه إلا واحد ، فإنه قد يقال لهم : ما تمنون و بالصدور ، ؟ أتمنون
به و استقلاله بصدور الأثر عنه و أو ، أن يكون سبباً في صدور الأثر بحيث
إذا انضم إلى غيره حصل المؤثر التام ، ؟

فإن أردتم الأول (٢٠٦ ص) لم نعلم لكم أن في الوجود ماهو مؤثر تام ،
ولا شيء مستقل بالفعل ، غير الله تعالى .

إبطال
كلية الوحدة
ليس في
الوجود
واحد يفعل
وحده إلا
الله

والحار الذي أثر حرارة ، والبارد الذي أثر برودة ، إنما أثر في محل قابل
للتسخين والتبريد . فكانت الحرارة الحاصلة في القابل بسببه وبسبب الحار معاً .

وأيضاً فذلك مشروط بانتفاء العائق المانع . وإلا فلو حصل ما يمنع وصول
الأثر إليه لم يحصل . وكذلك الشماع ، إذا قيل : و الشمس مستقلة به ، لم يسلم
ذلك . فإنه مشروط بالجسم الذي ينعكس الشماع عليه ، ومشروط بعدم المانع ،
كالسحاب ، والسقف .

وعلى هذا فليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده . قال تعالى :

وإذا كان الأمر كذلك فقياس الشمول مشتمل على الوصف الجامع ،
والتمثيل إذ ذاك يكون باظهار نظير للفرع حكم عليه بمقتضى هذا الوصف
الذى هو الوصف الجامع .
ووجود نظير للفرع مع الوصف الجامع أقوى وأظهر في بيان الحكم
على الفرع من عدم وجوده .
(١) هكذا بالنصب والمقام يقتضى الرفع .

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ، (١)

قال مجاهد وغيره : تذكرون فتعلمون أن خالق الأزواج واحد .

امتناع
التولد
عن الله
تعالى

قال تعالى : أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ
مِثْلَ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢) . ففني التولد عنه لامتناع التولد من
شيء واحد ، وأن التولد إنما يكون بين اثنين ، وهو سبحانه لا صاحب له .

وأيضاً فإنه خلق كل شيء ، وخلقه لكل شيء بما قض أن يتولد عنه شيء .
وهو بكل شيء عليم ، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته . فإن
الشعور ، فالق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع . فيمتنع مع كونه عالماً
أن يكون كالأمور الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور ، كالحر والبارد .

فلا يجوز إضافة الولد إليه (٢٠٧ ص) بوجه سبحانه ، قال تعالى :

وَوَهَبْنَا لَهُمُ مِّنْ شَرِكائِهِمُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ وَالْحَيَّاتُ وَالْأَسْنَانُ
وَبَنَاتٍ بَغِيرِ عِلْمِ مُسَبِّحَاتِهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ، بَدِيعُ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً
وَخَلَقْنِي مِثْلَ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣) .

والذين قالوا : إن العقول والنفوس صدرت عنه ، خرقوا له بنين وبنات
بغير علم . لكن أقوالهم أعظم فساداً في العقل وكفراً في الملل من قول أولئك
العرب الذين خرقوا له بنين وبنات بغير علم ؛ فإن أولئك لم يكونوا يجعلون
شيئاً من البنين والبنات مبدعة لكل ما سواه وهؤلاء يجعلون أحد البنين ، وهو
العقل ، أبدع كل ما سواه ، ويجعلون العقل ، كالذكر ، والنفس ، كالأنثى .

انقلاصة
خرقوا الله
بنين وبنات

(١) الذاريات ٥١ : ٤٩

(٢) الأنعام ٦ : ١٠١

(٣) الأنعام ٦ : ١٠٠ - ١١

وهذا ما صرحوا به . وكانت العرب تقر بأنه خلق السموات والارض ،
وأحدثها بعد أن لم تكونا ، ولم يكونوا يقولون إنها قديمة أزلية معه ، لم تزل معه .
وهذا ، بسوط في موضع آخر (١) .

والمقصود هنا أنهم لم يعلموا في الوجود شيئاً واحداً صدر عنه وحده شيء .
على سبيل الاستقلال فصار قولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » باطلاً في
« قياس الشمول » ، وباطلاً في « قياس التمثيل » لكن الفرض أنه لو ثبت هذا
وأمثاله « بقياس الشمول » لكان اثباته « بقياس التمثيل » أولى .

وأيضاً فهذا الحار الذي يفعل حرارة والبارد الذي يفعل برودة إنما يفعل
ذلك مع عدم العلم (٢٠٨ ص) والارادة ، بخلاف ما يفعل بعلم واختيار ،
كالإنسان ، فإن هذا يفعل أفعالا متنوعة وتصدر عنه أمور مختلفة .

الفاعل
بالاختيار
أكل من
الفاعل بالطبع

وهم يسلبون ذلك ويقولون : « إن الفاعل بالطبع يتحدد فعله ، والفاعل
بالاختيار يقتضيه فعله » . وإذا كان كذلك فمعلوم أن ما يفعل بالعلم والإرادة
أكل مما يفعل بلا علم ولا إرادة ؛ فالإنسان أكل من الجناد .

وحيث أن كان باب « القياس » صحيحاً بقياس الرب بما يفعل بعلم
واختيار أولى من قياسه بما يفعل بلا علم ولا اختيار . فما بالهم شبهوا رب
العالمين بالجنادات ونزهوه أن يشبهوه بالاحياء الناطقين :

وهذا الخذلان أصابهم في باب صفاته وأفعاله . فهم في باب الصفات يقولون :
« إذا قلنا إنه سحي » ، عالم ، قادر ، مرید ، فقد شبهناه بالذئب الفلسكية
أو الإنسانية .

شبهوا الرب
بالجنادات

(١) أنظر المقام الثاني عند قوله شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية

— ٢٨٢ —

فيقال لهم : إذا نفيتم عنه العلم والحياة والقدرة ، والإرادة فقد شبهتموه بالجدادات كالتراب ، والماء .

فإن كنتم أنما هرتم من « التشبيه » فالذى هرتم إليه شر مما هرتم منه .
ثم إنكم تزعمون أن الفلسفة هي التشبيه بالإله على قدر الطاقة ، وأن الفلك يتشبه به بحسب الإمكان .

الرب أحق
بالصفات من
مخلوقاته

فتجملون مخلوقاته قادرة على التشبيه به من بعض الوجوه .

فإن كان التشبيه به منفيًا عنه من كل وجه امتنع أن يكون مقدورًا للمخلوقات .

وإن جاز أو وحب اثباته من بعض الوجوه كان هو أقدر عليه من مخلوقاته .
فكان — إذا كان التشبيه من بعض الوجوه — كذا — أن يخلق ما فيه من صفات الكمال ما يشبهه من بعض الوجوه أولى (٢٠٩ ص) من أن يقدر ذلك للمخلوق على أن يحدث لنفسه ما يصير به مشابها لما من بعض الوجوه ، سواء قيل إنه خالق أفعال المخلوقات أو لم يقل بذلك .

فإنه على الأول يكون هو الخالق لما فيه شبه له ، وحينئذ فيبطل قولهم .
وعلى الثاني فيكون المخلوق بدون إعانة الخالق له يقدر على أن يحدث ما يشبه الرب ، والرب لا يقدر على ذلك .

فتبين أن قولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » لا يصح استدلالهم به في حق الله تعالى ، بأي قياس استدلوا .

وان قالوا : « ان الواحد من الوجه الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، واذا صدر عنه اثنان فن وجهين » .

أو قالوا : « هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى دليل ، فإنه لا بد بين المصدر والصادر من مناسبة ، ولو « الواحد لا يقاسب اثنين » .

قبل لهم : « هذا يطرأ قولكم في نفي الصفات فإن الرب قد صدر عنه مخلوقات كثيرة ، وإذا كان الواحد لا يصدر عنه من الوجه الواحد إلا واحد امتنع أن تصدر هذه المخلوقات عن خالقها من وجه واحد .

فدل ذلك على أنه متصف بأمور متنوعة من صفات وأفعال متنوعة صدر عنه باعتبارها ما وجد من المخلوقات .

فكان أصل ضلالهم توهمهم إمكان صدور المخلوقات عما قدروه من « الواحد » الذي لا يوجد إلا في الأذهان ، لا في الالعيان

واقعد أحسن بعض الفضلاء إذ قال : « العنق أحسن من توحيد الفلاسفة » بل قصر فيما قال .

وإذا قالوا : « هو واحد لبس له صفات وأفعال تقوم به (٢١٠ ص) » ، فلو صدر عنه أكثر من واحد لكان قد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد .

قبل لهم : فذلك الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم ألا يصدر عنه إلا واحد من كل وجه ، وهذا خلاف المشاهدة .

وإن كان فيه كثرة بوجه ما فقد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد .

وإن قالوا : « تلك لوجوه التي في الصادر الأول أمور عديمة » .

فيل : فقد صدر عنه باعتبارها كثرة ، وإذا جاز هذا جاز أن نجعل الأمور الإضافية الكثيرة في الأول مبدأ الكثيرة .

فكيفما أدير قولهم تبين أنه أفسد من قول النصارى فى التشليث .

وحقيقة قولهم الذى قرره ابن سينا وأمثاله أنه أى موجود فرض فى الوجود كان أكل من رب العالمين .

حقيقة قولهم
كل موجود
أكل من
الرب

وذلك أنه قرر أنه وجود مشروط بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه . وهو معنى قولهم :

« هو الوجود المقيد بسلب جميع الماهيات » وقولهم :

« الوجود الذى لا يعرض له شيء من الماهيات » .

فإن هذا بناء على قوله « إن وجود الماهيات عارض لها بناء على أن فى الخارج لكل ممكن وجوداً وماهية غير الوجود ، وأن ذلك الوجود عرض لتلك الماهية ، وإن كان لازماً لها » .

ولمذا قالوا : إن « واجب الوجود » وجوده لا يعرض لشيء من الماهيات ، لئلا يلزم « التركيب » و « التعليل » فيكون وجوداً مقيداً بأن لا يعرض لشيء من الماهيات .

فلا يجوز أن يكون له حقيقة (٢١١ ص) فى نفسه غير الوجود المحض الذى لا يتقيد بأمر مبدئى .

فيقال له : فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات فى مسمى « الوجود » وأمتاز عنها بقيد عدى وهو سلب كل مبدئى . وأمتاز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة .

الوجود
أكل من
العدم

ومعلوم أن الوجود أكل من العدم وهم يسلطون ذلك .

فإذا اشترك اثنان فى الوجود ، وأمتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودى ،

والآخر لم يمتز إلا بأمر عدي ، كان الممتاز بأمر وجودي أكمل من الممتاز بأمر عدي ؛ لأنه شارك هذا في الوجود المشترك ، وأما عنه بالوجود المختص ، وذلك لم يمتز عنه إلا بعدم كل وجود خاص .

وسواء جعل الوجود المشترك « جنساً » أو « عرضاً عاماً » وجعل المميز بينهما « فصلاً » أو « خاصة » ، فعلى كل تقدير يلزم أن يكون ما لم يمتز إلا بعدم دون ما يمتز بوجود .

قولهم في
غاية الفساد

وهم يقولون : إنما فررنا إلى هذا من « التركيب » .
فيقال : إن كان « التركيب » نقصاً لكان ما فررتم إليه شراً مما فررتم منه ؛ فإن الذي فررتم إليه بوجوب ألا يكون له وجود في الخارج ، لأن الموجود الذي لا يختص بأمر ثبوت لا يوجد إلا في الأعيان لا في الأعيان .
وإذا قدر ثبوته في الخارج فكل موجود ممكن أكمل منه .

فيلزم أن يكون كل مخلوق — ولو أنه ذرة أو بعمرة — أكمل من رب العالمين ، رب الأرض والسموات .
والقول المستلزم لهذا في غاية الفساد .

فالحمد لله الذي هدانا لهذا الحق (٢١٢ ص) وبيان ما التبس على هؤلاء الذين يدعون أنهم أكمل الناس — وهم أجهل الناس رب العالمين .

واقه تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره في سورة الشعراء من قوله :

حال من
سوى المخلوق
بالحال

وَأَزَلِمَتْ الْجَنَّةُ لِلشَّاقِينَ . وَبُرْزَتُ الْجَنَّةِ لِلشَّاقِينَ .
وَقِيلَ لَهُمْ كَأَنَّى كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ . مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ

الرد على الناطقين

أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعمائة سنة وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد (على ألف ومائتي سنة) فكيف يتعلم منه ؟

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم « إن الخضر هو أرسطو » من أظهر الكذب البارد، والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل والمذنب يقولون إنه حي - كبعض العباد وبعض العامة وكثير من اليهود والنصارى - (١٦٩ ض) غالطون في ذلك غلطا لا ريب فيه .

وسبب غلطهم أنهم يرون في الأماكن المنقطعة وغيرها من يظن أنه من الزهاد ويقول « أنا الخضر » وقد يكون ذلك شيطانا قد يتمثل بصورة آدمى .

وهذا مما علمناه في وقائع كثيرة ، حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الربوة بدمشق ، رأى شخص بين الجبلين صورة رجل قد سد ما بين الجبلين وبلغ رأسه رأس الجبل وقال « أنا الخضر » وأنا « نقيب الأولياء » وقال للرجل الرأى « أنت رجل صالح وأنت ولي لله » ومديده إلى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب إليه فناوله إياه وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل ، ومثل هذه الحكاية كثير .

على كتابة
المصنف هذا
الكتاب

والرأى لا يخلو من ثلاثة أقسام
وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يتخيل له في نفسه أنه رآه ويظن ما في نفسه كان في الخارج كما يقع لكثير من أرباب الرياضيات . وإما أن يكون جنيا يتصور له بصورة إنسان ليضله ، وهذا كثير جدا

(١) يابض بالأصل قال مصحح نسخة دائرة المعارف العلية : لعله كان يريد أن يكتب « تزيد على ألف ومائتي سنة » ثم هلل ذلك بأن موسى كان قبل المسيح بألف وستائة سنة تقريبا .

- ٣٣١ -

قد علمنا منه ما يطول وصفه .

ولما أن يكون رأى إنسيا ظن أنه الخضر وهو غلط في ظنه . فان قال له ذلك الجن أو الانس ، إنه الخضر ، فيكون قد كذب عليه . لا يخرج الصدق في هذا الباب عن هذه الأقسام الثلاثة .

وأما الأحاديث فكثيرة . ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه رأى لم يقل من الصحابة رؤية الخضر . فام يكن يمكن الشيطان التلبيس عليهم كما ابس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار - اليهود والنصارى - بآتهم من يظنون أنه الخضر ويحضر في كنائسهم وربما حدثهم بأشياء وإنما هو شيطان جاء إليهم يضلهم .

ولو كان الخضر حيا لوجب عليه أن يأتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيؤمن به ويجاهد معه كما أخذ الله الميثاق على الأنبياء وأتباعهم بقوله : **« وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ »**

والخضر قد أصلح السفينة لقوم من عرض الناس فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبينا أفضل منه وإن لم يكن نبيا فأبو بكر وعمر أفضل منه . وهذا مبسوط في موضعه .

(١) آل عمران ٨١:٣

(٢) انظر ابن تيمية في « الفرقان بين الحق والباطل » ص ٥٥ ، ٥٨ وما بعدها ج ١ من مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
وإن كثير في « البداية والنهاية » ج ١ ص ٣٢٥ ط ، القاهرة سنة ١٣٥١

- ٢٨٦ -

يَنْصَرُّوْنَ كُمْ أَوْ يَنْصَرُّوْنَ . فَكَذَّبُوا فِيهَا هُمْ
وَالنَّارُونَ . وَنُورُ الْبَلِيسِ الْبَلِيسُونَ . فَكَذَّبُوا هُمْ فِيهَا
يَنْصَرُّوْنَ . نَالَهُ إِنَّهُ كَذَّبَ الْبَلِيسَ الْبَلِيسُونَ إِذْ لَسَوْيَكُمْ
رَبِّ الْعَالَمِينَ (١)

كل هذا لازم قولهم
فهذا حال من سوى المخلوق رب العالمين ، فكيف حال من فضل كل
مخلوق على رب العالمين ؟

وإذا قيل : هم لم يفهموا ولم يقصدوه .

قيل : ونحن لم نقل إنهم تعمدوا مثل هذا الباطل ، لكن هذا لازم قولهم ،
وهو دليل على غاية فساد و غاية جهلهم بالله تعالى ، وأنهم أضل من اليهود
والنصارى ، ومشركي العرب وأمثالهم من المشركين الذين يعظمون الخالق
أكثر من تعظيم هؤلاء المعطلين :

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة . . وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

كون لفظ « التركيب » مجملاً يطلق على معان

وما فرروا منه من « التركيب » قد تكلمنا عليه في غير هذا الموضع ،
وبينا أن لفظ « التركيب » يحمل يراد به تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة
فاجتمعت « كتركيب » الهندسجين ، وغيره من الأدوية بل ومن الأطعمة ،
والإشربة ، والملابس ، والمساكن ، من أجزائها إلى كانت متفرقة فألف بينها
وركب بعضها مع بعض (ص ٢١٢) حتى صارت على الحال المركبة .

وقد يراد « بالركب » مالا يمزج فيه أحد الاثنين بالآخر ، كما يقال :
« ركب الباب في موضعه » ، « ركب المسجل في الباب » .

وهذا « التركيب » أخص من الأول ، وهو المشهور من الكلام . وقد
قال تعالى : « فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ (١) » .
ومعلوم أن عقلاً لا يقول إن الله تعالى « مركب » بهذا المعنى الأول ،
ولا بالثاني .

وقد يقال : « المركب » على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض
كأخلاق الإنسان وأعضائه . فإنها ، وإن لم يعقل أنها كانت متفرقة فاجتمعت ،
بل خلقه الله من نطفة ، ثم من علقه ، ثم من مضغة .

ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض ، ويعقل أيضاً أنه إذا مات
استحال ، فصار بعضه تراباً ، وبعضه هواء ، ففترقت أعضاؤه وأخلاقه ،
وكذلك سائر الحيوان والنبات .

ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله « مركب » بهذا الاعتبار .

وأما تسمية الواحد الموصوف بصفاته « مركباً » كتسمية الحى ، العالم ،
القادر ، الموصوف بالحياة ، والعلم ، والقدرة « مركباً » فهذا اصطلاح لهم ،
لا يعرف فى شيء من الشرائع ولا اللغات ، ولا يقول جماهير العقلاء جمل هذا
« تركيباً » ، ولا تسميته « مركباً » .

لا يسمى
الواحد
الموصوف
بصفاته
« مركباً »

فإذا قالوا : نحن نسميه « تركيباً » لأن فيه إثبات معان متعددة لذات
واحدة ، ونحن نسمى ذلك « تركيباً » ونقيم الدليل العقلى على امتناعه .

ليس شيء
مركباً من
أجزاء عقلية

قيل : إذا كان الأمر كذلك فالنظر فى المعانى المعقولة لا فى الالفاظ
(٢١٤ ص) السمنية .

ونحن لانوافقكم على جمل الإنسان « مركباً من الحيوانية والناطقة » ولا
أن فى الوجود شيئاً « مركباً » من أجزاء عقلية .

بل المركب من الأجزاء العقلية إنما يكون فى الأذهان لا فى الأعيان .

وكل ما فى الوجود من « المركبات » فإنما هو « مركب » من أجزاء
حسية ، موجودة فى الخارج .

والناس قد تنازعوا فى « الجسم » هل هو « مركب » من أجزاء حسية ،
وهى الجواهر المفردة أو من أجزاء عقلية ، وهى المادة والصورة أولاً من
هذا ولا من هذا على ثلاثة أقوال .

الصحيح أن
الجسم
لا تركيب فيه

والصحيح عندنا هو القول الثالث .

ثم يليه قول من جملة « مركباً من الأجزاء الحسية » :

وأفسد الثلاثة قول: من جملة «مركبا من الأجزاء العقلية» كما قد بدت
في موضعه (١).

وحينئذ فن قال إن الباري «جسم» وإن الجسم «مركب» من الأجزاء
الحسية أو العقلية كان الاستدلال على بطلان هذا التركيب، استدلالا مقبولا
من يقوله، فإن مطلوبه صحيح.

اسكن يبق البطر هل يحسن هذا المستدل الاستدلال عليه أو لا يحسنه؟

وأما من قال: إنه ليس «بمركب» لاهذا التركيب، ولا هذا التركيب.

ولنما أسميه «جنبا» أو «جوهر» لأن «الجسم» و «الجوهر» عندى
اسم لكل موجود قائم بنفسه.

فهذا النزاع معه في اسم «الجسم» و «الجوهر» نزاع لفظى، لا عقلى،
ولا شرعى.

فإن الشرع لم ينطق بهذا الاسم لافيا ولا إثباتا.

والمقل إنما ينظر في المعاني (٢١٥ ص) لا في مجرد اللفظ.

فالنظر مع هذا إما في إثبات كون «الجسم» مركبا أحد التركيبين، وهذا
بحث عقلى معروف وإما في كون لفظ «الجسم» في اللغة لكل مركب، وهذا
مركب وهذا بحث لغوى له موضع آخر.

(١) أنظر «واقعه صحيح المتقول اصريح المقول» ١٠١ ص وما بعدها

٢٠ ص ٢٥٦ ، ٢٦١ وما بعدها تحقيق محمد محى الدين عبد الحية ، محمد حامد أنقى
ط القاهرة سنة ١٩٥١ .

— ٣٩٠ —

وهؤلاء ليس مقصودهم بنفى التركيب ، هذا المعنى فقط ، فإن هذا
يوافقهم عليه كثير من مثبتة الصفات .

لكن مقصودهم أنه لا ينصف بصفة ثبوتية أصلا .

وأخذوا لفظ التركيب ، الذى وافقهم بعض أهل الكلام على نفي معناه ،
وتوسعوا فيه حتى جعلوه أعم بما وافقهم عليه أولئك المتكلمون ، ونفوه ،
وصاروا كالجمعية المحضنة التى تنفى الأسماء والصفات ، أو تثبتها على
وجه المجاز .

دليل نفاة الصفات والرد عليه

والمقصود هنا أن نقول : قولهم « الموصوف بالحياة والعلم والقدرة مركب
من هذا وهذا يقال لهم : سموا هذا « تركيباً ، أو « تجسماً ، أو « ما شئتم من
الاسماء ، فإدليل على نفي هذا عقلاً أو سمياً ؟

قالوا : الدليل على ذلك أن كل « مركب ، مفترق إلى أجزائه ،
و « جزؤه غيره .

« فالمركب ، مفترق إلى غيره والمفترق إلى غيره ليس واجباً بنفسه .

فيقال : أجزاء هذا الدليل والفاظه التي تسمونها « حدوداً ، كلها ألفاظ
بجملة تحتل حقاً وباطلاً .

واستعمال الألفاظ الجملة في « الحدود ، و « القياس ، من باب السفسطة .

فيقال لكم : قد عرف أن لفظ « المركب ، يحمل ، وأن المراد به هنا
« ذات تقوم بها صفات ، (٢١٦ ص) « حينئذ فالمراد « بالافتقار ، « تلازم
الذات والصفات ، .

بمعنى أنه لا توجد الذات إلا مع وجود صفاتها الملازمة لها .

ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها .

ولو قدر أنه أريد « بالتركيب ، التركيب من الأجزاء الحسية أو العقلية
مع تلازم الأجزاء ، فهذا معناه .

وجودا لـمجموع بدون جزئه متمتع
فإذا قيل : « كل مركب مفتقر إلى جزئه » ، إن عني به أنه مستلزم لجزئه وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه فهذا صحيح ؛ فإن وجود المجموع بدون كل من أحاده متمتع .

وإن أريد أنه يفتقر إليه افتقار المفعول إلى فاعله ، والمعـلول إلى علته : الفاعلة ، أو القابلة أو الغائية أو الصورية فهذا باطل ؛ فإن الواحد من العشرة والجزء من الجملة لا يجوز أن يكون قادلا ولا غاية ، ولا محلا لغيره ولا هو الصورة .

ثم قولكم « وجزؤه غيره » ، يقال : لفظ « الغير » يراد به ما كان مبينا للشيء ، ما يطلق عليه لفظ التبر من المعاني وما يجوز مفارقة له وما ليس إياه .

فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مبين له فهذا باطل ؛ فإنه متمتع أن يكون مبينا له مع كونه جزءا منه فيمتنع أن يكون « غيرا » له ؛ بهذا الاعتبار .

وإن قلتم : يجوز أن يفارقه ، فهذا ليس عاما على الإطلاق ، بل يجوز في بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء ويفارق المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية .

ولا يلزم ذلك في كل مجموع ، لا سيما على أصلهم ؛ فإن « الفلوك » عندهم « مركب » من أجزائه وصفاته ، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرق .

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حي ، عليم ، قدير ولا يجوز أن يفارقه كونه حيا ، عالما ، قادرا : بل لم يزل ولا يزال كذلك .

كون صفات الله من لوازم ذاته

وكونه حيا ، عالما ، قادرا ، من لوازم ذاته ، وهي ملازمة لذاته ، لا يجوز عليه الافتراق بوجه من الوجوه .

فامتنع أن تكون صفاته هذه ، أغياراً ، بهذا الاعتبار .

وإن فسر « الغيران » بما ليس أحدهما هو الآخر ، أو بما (٢١٧ ص) كون الصفة يجوز التلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر .

قائمة بالموصوف

فلأريب أن صفة الموصوف التي يمكن معرفتها بدونه « غير » له بهذا الاعتبار .

لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له وهو لازم لها ، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقرا إلى الآخر مفعولا للآخر ولا علة فاعلة ولا غائية ولا صورية .

أكثر ما في ذلك أن تكون الصفة مفتقرة إلى الذات افتقار الحال إلى محله القابل له ، وهم يسمون القابل علة قابلة .

لكن فيما يحدث لها من المقبولات ، لا فيما يكون لازما لها أزلا وأبداً .

وإن قدر أنهم يسمون جميع ذلك « علة » و « معلولا » فنكون الذات « جملة قابلة » للصفة بهذا الاعتبار .

وكون الصفة « معلولة » هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف .

مجموع الذات والصفة لا يفتقر إلى العلل الأربع

افتقار للصفة :
إلى الموصوف
افتقار الحال
إلى محله
ومع هذا ، فليس مجموع الذات والصفة مفتقرا إلى شيء من أنواع العلل الأربع ، لا إلى الفاعل ، ولا إلى الغاية ، ولا إلى القابل ، ولا إلى الصورة .

فبطل أن يقال : المجموع مفتقر إلى جزئه افتقار المعلوم إلى علته بوجه من الوجوه .

لكن غاية أن فيه افتقار الصفة إلى الموصوف افتقار الحال اللازم لمحله إلى محله المستلزم له .

فيقال لهم : وأى شيء في كونه و موجودا بنفسه ، لا فاعل له ، ما يوجب نفي هذا التلازم الذي سموه « افتقارا » نحو ذاته وصفاته ؟

وقولهم : « ما افتقر إلى غيره لم يكن واجبا بنفسه » .

ليس هو
افتقار المعلوم
إلى علته
يقال لهم : قد علم أن المراد « بالافتقار » التلازم ، والمراد « بالغير » ما هو داخل في المجموع إما الذات وإما الصفات ، ليس المراد به ، ما هو مباين له ، وما يجوز مفارقتها له .

وغايته أن يراد أن الصفة لا بد لها من موصوف .

فليس المراد افتقار المعلوم إلى علته المعاهلة .

وحينئذ فليس في هذا التلازم الذي سميتموه « افتقارا » ، ولا في هذه الصفات

— ٢٩٥ —

التي ميمينوها « أغيارا » (٢١٨ ص) ما يوجب أن يكون شيء من ذلك مفعولا
لفاعل ولا لهلة فاعلة .

و « واجب الوجود » الذي دلت « الممكنات » عليه هو الموجود
بنفسه ، القائم بنفسه ، رب العالمين ، الذي لا يفتقر إلى فاعل
ولا هلة فاعلة ، بل هو بنفسه وصفاته لا يفتقر إلى شيء من العلل الأربع .

كون صفاته تعالى « واجبة الوجود »

وأما نفس صفاته فليس لها فاعل ، ولاعلة فاعلة ، ولاعلة غائية ، ولا صورية . فهي واجبة الوجود إذا عني « بواجب الوجود » أحد هذه المعاني :

كون الذات محلا لصفات
له محل يقوم به ، فليست واجبة الوجود بهذا التفسير ، بل هي ممكنة الوجود ، والذات مسئلة لها وهي محل لها .

وإذا قيل : « فيلزم أن تكون الذات فاعلة وقابلة . وذاك باطل » .
قيل : كلا المقدمتين ممنوعة ؛ فإن كون الذات مسئلة لصفاتها القائمة بها لا يقتضي أن تكون فاعلة لها ، بل يمتنع أن تكون الذات فاعلة للصفة اللازمة في « الممكن » فكيف في رب العالمين ؟ بل يمتنع أن يكون الرب فاعلا لما هو لازم له وإن كان باثنا عنه ، كالفلك ، فكيف يكون فاعلا لصفته اللازمة له ؟

وإن قدر أنهم سموا هذا الاستلزام « فعلا » ، وقالوا :

هي فاعلة بهذا الاعتبار قيل لهم :

فلا نسلم أنه لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بهذا الاعتبار ، بل ولا باعتبار آخر .

لا يمكن إثبات كل من المقدمتين بالأخرى
فإن استدلوا على ذلك بحجته المروفة المبينة على نفي « التركيب » فلا يمكنهم جعل ذلك مقدمة في نفس الدليل لأن هذا مصادرة على المطلوب ، وهو جعل

— ٢٩٧ —

المطلوب مقدمة في إثبات نفسه بعبارة أخرى فإنهم إذا نفوا « التركيب » عن « الواجب » بناء على مقدمات منها :

أن الواحد لا يكون فاعلا وقابلا وأثبتوا هذه المقدمة بناء على نفي التركيب ، كانوا قد أثبتوا كلا من المقدمتين بالآخرى ، فلا تكون واحدة منها ثابتة .

(٢١٩ ص) والدليل الدال على إثبات « واجب الوجود » دل على إثبات مبدع للمكنات فاعل مبدع ، للمكنات ، والمبدع لها يمتنع أن يكون صفة قائمة بغيره ؛ فإن هو واجب الوجود ذلك الموصوف هو الفاعل حينئذ دون مجرد الصفة .

وهذا « الواجب » الذي دلت عليه آياته ليس يفتقر إلى علة من العلل الأربع مع اتصافه بصفاته اللازمة له .

إذا جاز استلزام الذات للمفعولات فاستلزامها للصفات أولى

مثال
لتناقضهم

ومن أعظم تناقض هؤلاء أنهم يقولون :

« الذات إذا استلزمت الصفات كان ذلك افتقارا منها إلى الغير ، فلا تكون واجبة » . وهم يقولون :

« إن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها » .

ولا يجعلون ذلك منافيا لوجوب وجودها بنفسها .

فإن كان ذلك الاستلزام للمفعولات لا ينافي وجوب الوجود ، فالاستلزام للصفات أولى أن لا ينافيه .

وإن كان ذلك الاستلزام ينافي وجوب الوجود كان حينئذ قد عرض له أن امتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، وهذا ممتنع عندهم .

امتناع كونه
فاعلا بعد أن
لم يكن

— ٢٩٨ —

وهذا أظهر المعقولات التي قهروا بها المتكلمين — الجهمية ، والقدرية ،
ومن وافقهم من الاشعرية والكلابية ، وأتباعهم ، ولم يميز الطائفتان بين
« فاعل النوع » ، و « فاعل العين » .

ثم إذا جاز أن يفعل « فالفعل » ، فهو « فيلزم قيامه به » .
ودعوى أن « المفعول » عين « الفعل » ، مكابرة للعقل .
وإذا جاز قيام « الفعل » به كان قيام « الصفات » بطريق الاول .

فساد القول بأن المفعول ، عين الفعل ،

والذين جعلوا المفعول ، عين الفعل ، من أهل الكلام ، كالأشعرية ومن وافقهم من حنبل وشافعي ومالكي وغيرهم ، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارهم من قيام الحوادث بالتقديم ، و تسلسل الحوادث .

وهذا كل منها غير ممتنع عند (٢٢٠ ص) مؤلاء الفلاسفة ، مع أن أولئك المتكلمين انفضا عنهم على الفنى ضعيفة .

وجماهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك . والقول بأن الخلق ، غير الخلق غير المخلوق هو مذهب السلف قاطبة .

وذكر البخارى (١) فى كتاب خلق أفعال العباد ، أنه قول العلماء مطلقا بلا نزاع .

وهو قول أئمة الحديث وجمهورهم وقول أكثر طوائف الكلام كالحشامية

(١) هو محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخارى ، الجعفى (أبو عبد الله) محدث حافظ فقيه مؤرخ مشارك فى علوم متعددة . ولد بعد ثلاث عشرة ليلة خلت من شوال سنة ١٩٤ هـ ورحل فى طلب العلم الى سائر محدثى الامصار وكتب بخراسان ومدن العراق كلها وبالحجاز والشام ومصر .
توفى ليلة عيد الفطر سنة ٢٥٦ هـ ونفن بخرتكن قرية على فرسخين من سمرقند .

من نصابه الكثيرة : الجامع الصحيح — التاريخ الكبير — السنن فى الفقه — الاسماء والكنى — خلق أفعال العباد .

راجع : ابن النديم . الفهرست ج ١ ص ٢٣٠ ، الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ج ٢ ص ٤ — ٣٤

ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٥٧٦ — ٥٧٧

السبكي : طبقات المشافعية ج ٢ ص ٢ — ١٠١

والكلابية والكرامية وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي .

وقول الصوفية كما حكاه عنهم صاحب « التعرف لمذهب التصوف » ، (١) .

وهو قول أهل السنة فيما حكاه البغوي (٢) صاحب « شرح السنة » .

وحجة هؤلاء أنه : لو كان « الخلق » غير « المخلوق » ، لكان إما قديماً وإما حادثاً .

فإن كان قديماً لزم قدم « المخلوق » ، فيلزم قدم العالم .

(١) صاحب هذا الكتاب هو محمد بن ابراهيم الكلاباذي البخاري (أبو بكر) محدث ، مشارك في بعض العلوم .

من آثاره : بحر الفوائد المشهور بمعاني الاختيار ، وله الكتاب المذكور وكتب أخرى غيره وقد تكلم فيه عن طريق التصوف وسيرة الصوف وبينها وكشف عن كلام المشايخ في التوحيد والصفات وهو مختصر مشهور . قيل فيه : لولا التعرف لما عرف النصوص . وقد طبع عدة طباعات وترجمه الى الإنجليزية المستشرق الانجليزي آريرى . راجع : فهرس مخطوطات الظاهرية .

حاجي خليفة — كشف الظنون ص ٥٣ ، ١٠٥ ، ٢٢٥ ، ٤١٩

(٢) الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بابن الفراء البغوي الشافعي (أبو محمد) فقيه ، محدث ، مفسر . توفي بمرور الوقت من مدن خراسان في شوال سنة ٥١٦ هـ وعاش بضعا وسبعين سنة وفي روايه جاوز الثمانين .

من تصانيفه : معالم التنزيل في التفسير — مصابيح السنة — التهذيب في فروع الفقه الشافعي — شمائل النبي المختار — الجمع بين الصحيحين — شرح السنة .

راجع : ابن خلكان . : وفيات ج ١ ص ٤٠٢

السبكي . طبقات الشافعية ج ٤ ص ٢١٤ — ٢١٧

الذهبي . تذكره الحفاظ ج ٤ ص ٥٢ — ٥٣

السيوطي . طبقات المغرین ص ١٢ — ١٤

وإن كان حادثاً فإنه يفتقر إلى « خلق » آخر ويلزم التسلسل ، ويلزم أيضاً كون الرب محلاً للحوادث .

فيقال لهم : جميع هذه المقدمات بما ينازعكم الناس فيها ولا تقدرّون على إثبات واحدة منها .

فقولكم : « لو كان قديماً لم قدم المخلوق » يقول لكم من توافقونه على قدم « الإرادة » نحن وأنتم متفقون على قدم « الإرادة » . وإن تأخر المراد فتأخر « المخلوق » عن « الخلق » كذلك أو أولى .

وهذا جواب الحنفية ، والكرامية وكثير من الحنبلية والشافعية والمالكية والصوفية ، وأهل الحديث لهم .

« وأما قولهم : « إن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر » فهذا أيضاً ممنوع فإنهم يسلبون أن المخلوقات محدثة منفصلة (٢٢١ ص) بدون حدوث « خلق » .

فإذا جاز هذا في الحادث المنفصل عن المحدث ، فلأن يجوز حدوث الجادات المتصل به بدون « خلق » بطريق الأولى والأخرى .

ولمّا كان كثير من هؤلاء أو أكثرهم يقولون :

« إن « الخلق » الذي قام به « حادث » لا « محدث » ، ويقولون : ما قام من « الفعل » حدث بنفس « القدرة » و « الإرادة » لا يفتقر إلى « الخلق » وإنما يفتقر إلى « الخلق » و « المخلوق » ، ما كان منفصلاً عنه .

وكثير منهم يسمونه « محدثاً » ويقولون :

هو « محدث » ليس بمخلوق ، فإن « المخلوق » ما خلقه بائناً عنه .

(م ٢٦ الرد على النطقيين)

— ٤٠٢ —

وأما نفس فعله وكلامه ورضاه وغبضه وفرحه الذى يقوم بذاته ، بقدرته ، فإنه وإن كان ، حادثا ، و ، محدثا ، فليس ، بمخلوق ، .

وليس كل ، حادث ، ، مخلوقا ، عند هؤلاء .

فإن قيل : النزاع فى ذلك لفظى ، قيل :

المخلوق لابد له من خالق

هنا لا يضرهم ؛ فإن من سمى ذلك القائم به ، مخلوقا ، قالوا له :

غايته أن ، المخلوق ، الذى هو نفس ، الخلق ، لا يفتقر إلى خلق آخر .

ولا يلزم من ذلك أن ، المخلوق ، الذى ليس ، بخلق ، لا يفتقر إلى ، الخلق ، .

فإن من المقول أن ، المخلوق ، لابد له من ، خلق ، .

وأما ، الخلق ، نفسه إذا جاوز وجود ، مخلوق ، بلا ، خلق ، فتجوز

، بخلق ، بلا ، خلق ، أولى والمنازع لهم يجوز وجود كل ، مخلوق ، بلا ، خلق ، .

فإذا هم جوزوا نوعا منه بلا ، خلق ، كان ذلك أولى بالجواز .

والفرق بين نفس ، الخلق ، الذى به خلق ، المخلوق ، وبين ، المخلوق ، .

ميقول .

البحث في قيام الحوادث به تعالى

القول
بحواز قيام
الصفات
بالبارى

وكذلك اجتجاجهم بامتناع حلول الحوادث لا ينفك الفلاسفة : فإن هذا إنما نفوه لامتناع قيام الحادث (٢٢٢ ص) بالتقديم .

وهؤلاء الفلاسفة يجوزون قيام الحادث بالتقديم .

ومن جوز قيام الصفات بالبارى منهم ، جوز قيام الحوادث به ، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين . كأبي البركات وغيره .

فهذان قولان معروفان لهم .

وأما القول الثالث ، وهو تجويز الصفات دون الأفعال ، فهذا لا أعرف به قائلاً منهم . فإن كان قد قاله بعضهم ، فالكلام معه كالكلام مع من قال ذلك من أهل الكلام .

قيام الصفات
به لا يستلزم
التسلسل

وعلى هذا فلا يلزم التسلسل . وإن لزم فإنما هو تسلسل في الآثار ، وهو وجود كلام بعد كلام ، أو فعل بعد فعل . والنزاع في هذا مشهور .

وإنما يعرف نفيه عن الجهمية ، والقدرية ، ومن وافقهم من كلابي ، وكراشي ، ومن وافقهم من المنقبة . وأما أئمة السلف ، وأئمة السنة فلا يمنعون هذا ، بل يجوزونه ، بل يوجبونه ، ويقولون : إن الله لم يزل متكلاً إذا شاء ، بل يقولون : أنه لم يزل فاعلاً ، تقوم به الأفعال الاختيارية بحيلته وقدرته . وهذا كله مبسوط في مواضعه (١) .

(١) انظر « مباحة صحيح النقول لشرح القول » ، ٢٠ من ٤٠ ، وما بعدها تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد ، ومحمد جاهد القتي ط القاهرة ١٩٥٦ .

والمقصود هنا أنه يلزم من كونه « فاعلاً » قيام الصفات به ، فإن « الفعل » يلزم من كونه « خالفاً » قيام الصفات الأخرى به .
 أمر وجودي ، و « أن يفعل » من أقسام « الوجود » ، ووجود المخلوق المفعول بلا « خلق » ولا « فعل » ، متمنع . وإذا قام « الخلق » به « فالعلم » و « القدرة » لازمة « الخلق » ، وقيامهما به أولى .

وإنهم إن قالوا : يستلزم « المفعول » ولا يستلزم « الصفة » لكون الملزوم مفتقراً إلى اللازم ، فهذا من أعظم التناقض وإن قالوا : أنه لا يستلزمه ، كان ذلك أدل على بطلان قولهم في الصفات والأفعال ، وكان الدليل يدل على قيام « الأفعال » به (ص ١٢٣) و « الصفات » ، وقيام « الصفات » به أولى من قيام « الأفعال » . فبطل ما نفوا به « الصفات » ، وسموه « تركيباً » .

و « الواحد » الذي قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد ، هو الواحد المطلوب عنه الصفات كلها ، بل هو الوجود المقيد بكل سلب . وهذا إلا حقيقة له إلا في ذهن . وأي موجود مخلوق قدر فهو أكل من هذا الخيال الذي لا حقيقة له في الخارج .

والتعظيم له إنما نشأ من اعتقاد أنه رب العالمين ، وأنه « واجب الوجود » ، ونحو ذلك من الصفات التي يظهر كمالها . وأما من هذه الجهة النافية السلبية فما من موجود إلا وهو أكل منه . وإذا كانوا قد جمعوا بين وصفه بذلك النقص وهذا النقصان الذي يكون كل موجود أكل منه دل على تناقضهم وفساد قولهم . وكان ما قالوه من الحق حقاً ، وما قالوه من الباطل باطلاً وهذه المسائل الإلبيه مبسطة في موضعها (١) .

(١) انظر « نقض النطق » ص ١٢٣ تحقيق محمد عبد الرازق حمزة ، و سليمان ابن عبد الرحمن الضبع « موافقة صحيح المتنول لصريح المعقول » ص ١٥٥ ١٣٦ ١٣٧ ، و بآبهما تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد ، و محمد جامد القوي .

انظر أيضاً بحث « توحيد واجب الوجود » عند أفلاطون في المقام الرابع حيث فصل القول في ذلك وأحال على كتب له تحدثت بأسباب عن هذا الموضوع .

رد القول بأن (قياس التمثيل) لا يفيد إلا الظن

والمقصود هنا الكلام على المنطق ، وما ذكره من البرهان ، ، وأنهم يعظمون « قياس الشمول » ويستخفون « بقياس التمثيل » ، ويزعمون أنه إنما يفيد الظن وأن العلم لا يحصل إلا بذلك . وليس الأمر كذلك ، بل هما في الحقيقة من جنس واحد . و « قياس التمثيل » الصحيح أولى بإفادة المطلوب — علماً كان أو ظناً — من مجرد « قياس الشمول » . ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون « بقياس التمثيل » أكثر مما يستدلون « بقياس الشمول » . بل لا يصح « قياس الشمول » في الأمر العام إلا بتوسط « قياس التمثيل » . وكل ما يحتاج به على صحة « قياس الشمول » في بعض الصور (٢٢٤ ص) فإنه يحتاج به على صحة « قياس التمثيل » في تلك الصورة .

ومثلنا هذا بقولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » ، فإنه من أشهر أقوالهم الالوية الفاسدة .

وأما الأقوال الصحيحة فهذا أيضاً ظاهر فيها . فإن « القياس الشمولي » لا يبد فيه من قضية كلية موجبة ، ولا نتائج عن سالتين ، ولا عن جزئيتين ، باتفاقهم . والكل لا يكون كلياً إلا في الذهن ، فإذا عرف تحقق بعض أفراد في الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلياً موجباً . فانه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انزع منه وصفاً كلياً ، لا سيما إذا كثرت أفرادها . فالعلم بنبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية . وحيث « قياس التمثيل » أصل « القياس الشمولي » ، إما أن يكون

القياس
التمثيلي
أصل للقياس
للقياس الشمولي

سبباً في حصوله ، وإما أن يقال : لا يوجد بدونه . فكيف يكون وحده أقوى منه ؟ .

وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل « الكل أعظم من الجزء » ، و « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » ، و « الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » ، ونحو ذلك . وما من كلى من هذه الكليات إلا وقد علم من أفرادها الخارجية أمور كثيرة .

تحقق الكلى
بضرب المثل
بفرد من
أفراده

وإذا أريد تحقق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها ، وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره ، أو ثبوت الجامع . وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك للكلى . وهذا حقيقة « قياس التمثيل » .

ولو قدرنا أن « قياس الشمول » لا يفتقر إلى « التمثيل » وأن العلم بالقضايا الكلية لا يفتقر إلى العلم بمعين أصلاً ، فلا يمكن أن يقال : (٢٢٥ ص) « إذا علم الكلى مع العلم بثبوت بعض أفرادها في الخارج كانه أنقص من أن يعلم بدون العلم بذلك المعين » فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كمالاً . فتبين أن ما نفوه من صورة « القياس » أكل ما أثبتوه .

علم الكلى
مع العلم
بالمعين أكل

ما ذكروه من تضعيف (قياس التمثيل) هو من كلام متأخريهم

وأعلم أنهم في المنطق الإلهي بل والطبيعي غيروا بعض ما ذكره أرسطو .
ولكن ما زادوه في الإلهي خير من كلام أرسطو فإني قد رأيت الكلامين .
وأرسطو وأتباعه في الإلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير .
وأما في الطبيعيات فغالب كلامه جيد .

وأما المنطق فـ: كلامه فيه خير من كلامه في الإلهي .

وما ذكروه من تضعيف ، قياس التمثيل ، والاحتجاج عليه بما ذكروه هو
من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالبا .

سبب جعلهم
صورة قياس
الفقهاء ظنيا

والفقهاء يستعملونه في المواد الظنية . وهناك الظن حصل من المادة ، لا من
صورة القياس .

فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول ، لم يند أيضا إلا الظن .

لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم
يقينيًا ، وصورة قياس الفقهاء ظنيا .

ومثلوه بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالاقيسة الظنية
كما مثلوه من الاحتجاج عليهم بأن د الفلك جسم أو مؤلف فكان محدثا قياسا
على الإنسان وغيره من المولدات .

مثال فاسد
لقياس التمثيل

ثم أخذوا يضعفون هذا القياس . لكن إنما ضعفوه بضعف مادته ؛ فإن
هذا الدليل الذي فكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم

على حدوث الاجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها ، لا لتكون صورتها ظنية .

ولهذا لافرق بين أن يصورها بصورة التمثيل ، أو الشمول .

والآمدى ونحوه من يصنف في الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا (٢٦ ص) لما فيه من التشنيع على المتكلمين ، فيمثل بمثال متفق عليه ، كقوله العالم موجود فكان قديما كالبارى : فإن أحدا من العقلاء لا يحتاج على قدم العالم بكونه موجودا ، وإلا لزم قدم كل موجود .

مثال آخر
فاسد أيضا

وهذا لا يقوله عاقل (١) .

(٢) الظاهر مما ساقه ابن تيمية دليلا على أن الآمدى يستدل على قدم العالم بقياس التمثيل بمقتضى الوصف الجامع بين العالم والبارى وهو الوجود ليس مرادا .

والنحقيق في هذا المقام أن الآمدى يريد بهذا أن يبين أن « قياس التمثيل » يفيد اليقين . أن العالم حادث .

وبيان ذلك أنه ليس هناك وصف مشترك بين البارى والعالم عند الفلاسفة الا الوجود الكلى ، اذ هم ينفون جميع الصفات عن البارى ويقولون بسلبيتها ما عدا الوجود .

من ثم يقول الآمدى العالم كالبارى في الوجود وليس هناك وصفه مشترك بينهما الا هذا فيكون قديما كالبارى .

وبما أن جميع العقلاء لا يقولون أن الوجود عله للقدم والا لزم أن يكون كل موجود قديما سواء الحاضر منها وما يستقبل فلا يكون الوجود علة للحكم ولا وصفا جامعا يصلح لترتب الحكم .

من هنا لا يثبت حكم الاصل للفرع يقينا لعدم وجود ما يصلح أن يكون عله مشتركة وهو المطلوب .

وعلى هذا فقد افاد التمثيل نفى حكم الاصل عن الفرع لعدم وجود الجامع .

وبلزم من ذلك أنه اذا وجد الجامع الصالح لترتب الحكم وجد الحكم في الفرع يقينا .

إبطال القول بأن الدوران ، و ، التقسيم ، لا يفيدان إلا الظن

وما ذكره من أن قياس التثيل ، إنما يثبت بالدوران ، أو التقسيم ،
وكلاهما لا يفيد إلا الظن قول باطل .

ويلزمهم مثل ذلك في قياس الشمول ، .

كون التقسيم
الحاصر مقبدا
للبقين

أما التقسيم ، فإنهم يسلبون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصرا .

وإذا كان كذلك فإنه يمكن حصر المشترك في أقسام لا يزيد عليها وإبطال
التعليل بجميعها إلا بواحد .

وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك حداً أو وسطاً ، فلا يفيد
اليقين ولو استعمل فيه قياس الشمول ، .

جواب اعتراضهم على السبر والتقسيم ، بقولهم . وهو أيضاً غير يقيني
لجواز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا لخارج
وإلا لزم التسلسل ، .

قولهم : يجوز
أن يكون الحكم
لذات الأصل

وأما قوله : يجوز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل وإلا
لزم التسلسل ، .

فقول : لا يلزم التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج .

أما إذا كان تارة يثبت لخارج وتارة لغير خارج لم يلزم التسلسل .

وحينئذ فلا يمتنع أن يعلم أن الحكم في هذا الأصل المعين لم يثبت لما يختص
به ، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره .

فائدتان في تعليل الحكم (بعة قاصرة)

والخلاف في جواز التعديل بعل قاصرة . وهذا كما يقول الفقهاء : إن الحكم بعل تارة « بعة متعدية » وتارة « بعة قاصرة » .

والتعليل « بالقاصرة » ، إذا كانت مخصوصة جائز باتفاق الفقهاء .

وإنما تنازعوا فيما إذا كانت « مستنبطة » والاكترون على جواز ذلك وهو الصحيح .

وهو مذهب مالك ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل في المنصوص عنه ، فإنه دائما يعلل « بالبيعة القاصرة » . وهو اختيار أبي الخطاب وغيره من أصحابه (٢٢٧ ص) .

ولكن القاضي أبا يعلى وطائفة وافقوا أصحاب أبي حنيفة في منعهم التعليل « بالقاصرة » ، وهذا من كلام متأخريهم .

وسبب ذلك النزاع في مسألة تعليل الربا في الذهب والفضة وأمثالها ، هل العلة فيه « متعدية » أو « قاصرة » .

وأما أبو حنيفة نفسه وصاحبه لم ينقل عنهم في ذلك شيء .

والذي يليق بعقلهم وفضلهم أنهم لا يمنعون ذلك مطلقا ، كما لا يمنع في « المنصوص » .

والقاعدة الأولى في ذلك فائدتان : قصر الحكم على مورد النص ومنع الإطلاق لئلا يظن على مورد النص أن الحكم يثبت فيما سوى مورد النص .

كما يعلل تحريم الميتة بعلّة تمنع دخول المذكي فيها ، ويعلل تحريم الدم بعلّة تمنع دخول العرق والريق وغيرهما فيها ، ويعلل اختصاص الهدى والأضحية بالأنعام بعلّة تمنع دخول غيرها فيها ، ويعلل وجوب الحد في الخنزير بعلّة يمنع دخوله الدم والميتة فيها ، وأمثال ذلك كثيرة .

بل من يقول إن جميع الأحكام تثبت بالنص يقول : لأنها معاملة د يعلل قاصرة ، لكن إنما يعلل د بالعلّة المتعدية ، نص يتناول بعض أنواع الحكم ، فيعزل ذلك الحكم بعلّة تنعدي إلى سائر النوع الذي دل على ثبوت الحكم فيه لمص آخر .

والفائدة الثانية : معرفة حكم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد في المعاش والمعاد ؛ فإن ذلك مما يزيد به الإيمان والعلم ويكون أعون على التصديق والطاعة وأقطع لشبه أهل الإلحاد والشناعة ؛ والنصر لقول من يقول :

إن الشرع جميعه إنما شرع لحكمة ورحمة ، ولم (٢٢٨ ص) يشرع للحكمة ورحمة بل مجرد قهر التعبد ومحض المشيئة .

واذا كانت الأوصاف في الأصل قد تكون مختصة بذات الأصل ، وقد تكون مشتركة بينه وبين غيره ، غارحة عنه لم يلزم — إذا كان هذا الأصل مثبت الحكم فيه لخارج مشترك — أن يكون الحكم في كل أصل لخارج مشترك .

لا يلزم كون الحكم في كل أصل لخارج

جواب قو لهم :

« وإن ثبت لخارج فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه الخ ، (١) .

قوله : « وإن ثبت لخارج ، فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، بخلاف « الحسيات » . فيقال : إمكان العقل
حصر أقسام
العقليات

لما أن يكون « التقسيم » في « العقليات » قد يفيد اليقين .
ولما أن لا يفيد به حال

فإن كان الأول (٢) بطل جعلهم « الشرطى المنفصل » من صورة القياس البرهاني .

وإن كان الثاني (٣) بطل كلامهم هذا .

ومعلوم أن هذا أحق بالبطلان من ذاك ؛ فإن القائل إذا قال :

« الوجود ، إما أن يكون واجبا وإما أن يكون ممكنا ، وإما أن يكن

(١) ذكر فيما تقدم .

(٢) الصحيح أن تكون العبارة « فإن كان الثاني » أى إن كان التقسيم في العقليات لا يفيد اليقين بطل القياس الشرطى المنفصل عندهم ، لأن الشرطية المنفصلة فيها حصر على وهو لا يفيد اليقين على هذا التقدير .

(٣) الأصح أن تكون العبارة « وإن كان الأول » أى إن كان التقسيم يفيد اليقين بطل قولهم إن التقسيم لا يفيد اليقين .

— ٤١٣ —

قديمًا وإما أن يكون حادثًا ، وإما أن يكون قائمًا بنفسه وإما أن يكون قائمًا بغيره ، وإما أن يكون مخلوقًا ، وإما أن يكون خالقًا ، ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس « الوجود » ، كان هذا حضرا لكلى عقلى بل « الموجود » أعم الكليات .

وإذا أمكن العقل أن يهصر أقسامه فمهصر أقسام بعض أنواعه أولى .

وهم يسلبون هذا كله ، وهذا هو العلم الأعلى عندهم .

فكيف يقولون : « إن السبر والتقسيم » لا يفيد اليقين ؟

تمثيل ، التقسيم الحاصر ، في مسألة الرؤية ،

إمكان الرؤية لكل موجود (٢٢٩ ص) ثم اختلف الناس في ما يجوز رؤيته ، فقال بعضهم :
المصحح للرؤية أمر لا يكون إلا وجوديا محضا ، فما كان وجوده أكل
كان أحق أن يرى

وقال آخر : بل المصحح لما يختص بالوجود الناقص الذى هو أولى
بالعدم ، مثل كون الشيء محدثا ، مسبوقا بالعدم ، أو ممكنا ، يقبل العدم ،
كان قول من علل إمكان الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث ، والواجب
والممكن أولى من هذا . فإن الرؤية وجود محض ، وهى إنما تتملق بوجود
لا يعدم .

فما كان أكل وجودا بل كان وجوده واجبا ، فهو أحق بها مما يلزمه العدم .
ولهذا يشترط فيها النور الذى هو بالوجود أولى من الظلمة .
والنور الأشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته ، بل لضعف الأبصار .
فهذا يقتضى أنا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا .
ولهذا لم يخلق موسى رؤية الله فى الدنيا .

ولكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنة ، والله قاهر على تقوية
أبصارنا لنراه .

لا تفتى مسيات الألفاظ الجملة بالسرع
وإذا قيل : هى مشروطة بالون ، و . الجهة ، ونحو ذلك بما يمتنع على
الله ، قيل له :

كل ما لابد منه في الرواية لا يمتنع في حق الله .

فإذا قال القائل : لو روى للزم كذا ، وللأمر متنفذ ، كانت إحدى مقدماته كاذبة .

وهكذا كل ما أخبر به الصادق الذي أخبر بأن المؤمنين يرون ربهم كايرون الشمس والقمر ، كل ما أخبر به وظن الظن أن في العقل ما يناقضه ، لابد أن تكون (١) إحدى مقدماته باطلة .

فإذا قل : لو روى لكان متحيزا (٢٣٠ ص) أو جسا أو كان في جهة أو كان ذالون وذلك متنفذ عن الله ، قيل له :

جميع هذه الألفاظ بحملة لم يأت شرع بنفي مسمياتها حتى تنفي بالشرع .

وإنما ينفيها من ينفيها بالعقل فيستفسر عن مراده ، إذ ليبحث في المعاني المقولة ، لا في مجرد هذه الألفاظ .

فيقال : ما تريد بأن المرئي لابد أن يكون متحيزا ؟ فإن المتحيز ، ما يطلق عليه في لغة العرب التي نزل بها القرآن يعني به ما يجهل غيره ، كما في قوله تعالى :
أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ (٢) .

فهذا تحيز موجود يحيط به إلى موجودات يحيط به ، وسمى متحيزا ، لأنه تحيز من هؤلاء إلى هؤلاء .

والفلكلون يريدون بالمتحيز ، ما شغل الحيز ، و الحيز ، عندهم تقدير مكان ، ليس أمرا موجودا .

(١) في الأصل : يجهلون .

(٢) الأنفال : ٨ .

فالعالم عندهم « متحيز » وليس في حيز وجودى و « المسكن » عند أكثرهم وجودى .

فإذا أريد « بالمتحيز » ما يكون في حيز وجودى منعت المقدمة الاولى وهو قوله :

« كل مرئى متحيز » فإن سطح العالم يسكن أن يرى وليس في عالم آخر . وإن قال :

بل أريد به « لا بد أن يكون في حيز » وإن كان عديميا ، فيل له :

العدم ليس بشيء فمن جعله في الحيز العدمى لم يجعله في شيء موجود .

ومعلوم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق .

فإذا كان الخالق بائنا عن المخلوقات كلها لم يكن في شيء موجود .

وإذا قيل :

« هو في حيز معدوم » كان حقيقته أنه ليس في شيء . فلم قلت إن هذا محال ؟ (١) .

لفظ الجسم
ما يراد بالجهة

وكذلك إذا قال : « يلزم أن يكون جسما » ففيه إجمال تقدم التنبيه (٢٢١ ص) عليه (٢)

وكذلك إذا قال « في جهة » فإن « الجهة » يراد بها شيء موجود وشيء معدوم .

(١) انظر بالتفصيل : موافقة صحيح المنقول لصريح المقول ج ١ ص ١٤٨-١٥٣ تحقيق

محمد عى الدين عبد الحيد ، ومحمد حامد القنى ط القاهرة سنة ١٩٥١

(٢) ينظر مبحث « كون لفظ التركيب » بجلا يطلق على مان فيها تقدم .

فإن شرط المرقى أن يكون في جهة موجودة كان هذا باطلا برؤية
سطح العالم .

وإن جعل العدم جهة قيل له :

إذا كان باثنا عن العالم ليس معه هناك غيره فليس في جهة وجودية .

وإذا سميت ما هنالك جهة ، وقلت د هو في جهة ، على هذا التقدير منعت
انتفاء اللازم وقيل لك :

المقل والسمع يدلان على ثبوت هذا اللازم لأعلى انتفائه .

وهذا التقسيم ، مثلنا به في مسألة الرؤية ، فإنها من أشكال المسائل
من أشكال
المسائل
المقلية ، وأبدها من قبول التقسيم المنحصر .
ومع هذا فإن حصر الأقسام فيها يمكن فكيف يغيرها ؟

وحينئذ ، فإذا احتج عليها بقياس التمثيل ، فقيل : المخلوقات للوجود
يمكن رؤيتها فالتحالي أحق بإمكان الرؤية لأن المصحح للرؤية في المخلوقات أمر
مشترك بين الخالق والمخلوق لا يختص بالمخلوق ، وإذا كان المشترك مستلزما للصحة
الرؤية أثبت صحة الرؤية .

ولا يجعل المشترك المصحح هو مجرد الوجود ، كما يسلكه الأشعرى ومن
اتبعه كالتعاضى أبى بكر ، وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كالتعاضى أبى يعلى .
بل يجعله القيام بالنفس ، كما يسلكه ابن كلاب وغيره من مشيقي الرؤية
من أصحاب أحمد وغيرهم كأبي الحسن الزاغرى .

أولاً يعيّن المصحح ، بل يجعل قدرا مشتركا كالتقسيم ، الحاصر .

(م ٢٧ الرد على النطقيين)

وهو أيضاً يفيد اليقين (٢٣٢ ص) كما قد بسط في موضعه (١) .
 وإذا كانت مسألة الرؤية والمصحح لها أمكن تقريره على هذا الوجه ،
 فكيف فيما هو أوضح منها ؟ ، إذا قيل : تمثيل استلزام
الإرادة للعلم

الفاعل منها مرید وهو متصور لما يفعله فالخالق أولى أن يعلم ما خلق .
 أو قيل :

إذا كان الفعل الاختياري فينا مشروطاً بالعلم ، فهو في حق الخالق أولى ؛
 لأن ما به استلزامت الإرادة العلم إما أن يختص بالعبد أو يكون مشتركاً .
 والاول باطل فتعين الثاني ؛ لأن استلزام الإرادة العلم كمال للفاعل ، لا نقص
 فيه و ، الواجب ، أحق بالكمال الذي لا نقص فيه من ، الممكن ، المخلوق .
 فإذا كان العبد يعلم ما يفعله فالبارئ أولى أن يعلم ما يفعل .

وإذا قيل : إذا كان الرب حياً أمكن كونه سميعاً ، بصيراً ، متكلماً ، وماجاز
 من الصفات وجب له ؛ لأن ثبوت صفاته لا يتوقف على غيره ، ولا يجعله غيره
 متصفاً بصفات الكمال ؛ لأن من جعل غيره كاملاً فهو أحق بالكمال منه ،
 وغيره مخلوقه . وجوب
الصفات
له تعالى

ويمتنع أن يكون مخلوقه أكمل منه ، بل ويمتنع أن يكون هو الذي أعطاه
 صفات الكمال لأن ذلك يقتضى الدور القبلي . أو غير ذلك من الأدلة التي
 بسطت في غير هذا الموضع .

- ٤٩٩ -

وهم في كلامهم في جنس و القياس ، لم يتعرضوا لاحاد المسائل ، فنحن
لا نحتاج الى ذلك .
الغرض التمثيل
استعمال القياس
في مسائل
مشكلة

لكن الغرض التمثيل لمسائل قد يشكل على كثير من الناس استعمال القياس ،
فيها لاجل المادة .

فبين أن لها مادة يمكن أن يستخرج منها أدلة تلك (٢٢٣ ص) المطالب .

وتلك المادة تصور بصورة الشمول ، تارة وبصورة التمثيل ، أخرى .

لكن إذا صورت بصورة الشمول ، علم أن أفرادها لا تتساوى .

وإذا صورت بصورة التمثيل ، علم أن الرب أحق بكل كمال لا نقص فيه

أن يثبت له وأحق بنفى كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات .

جواب قولهم :

« وإن كان منحصرافن الجائز أن يكون معللا بالمجموع . أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع » .

وأما قولهم : « إذا انحصرت الأقسام فن الجائز أن يكون معللا بالمجموع ، أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع » ، فيقال : إمكانه فى المسائل الظنية من البقية

هذا ممكن فى بعض الصور ، كالمسائل الظنية من الفقه أو غيره . إذا قيل : « خيار الامة المعلقة تحت العبد » ، كقصة بريرة (١) ، إما أن يكون قد ثبت لكونها كانت تحت ناقص ، وإما أن يكون لكونها ملكك نفسها ، أمكن أن يقال : « وإما أن يكون لمجموع الامرين » ،

لكن تعليله بما يختص الاصل (٢) ، سواء كان هو المجموع ، أو بعض منه ، يمكن أن يعلم بنفيه كما يمكن العلم بغيره من المنفيات . كما إذا قيل : يمكن العلم بنفى التعليل بما يختص بالأصل

« الإنسان انما كان حساسا متحركا بالإرادة لحيوانيته لا لإنسانيته » ،

(١) اسم امة كانت لناس من الانتصار . وكانت تخدم عائشة قبل أن تعتق .

وكانت قصة عتقها فى السنة التاسعة أو العاشرة من الهجرة .

وهذا لفظ البخارى عن عائشة : « اشتريت بريرة . . . فاعتقتها . فدعاها النبی صلى الله عليه وسلم فخيرها من زوجها فقالت : لو اعطاني كذا وكذا ما ثبت عنده فاختارت نفسها .

وعن ابن عباس : كان زوج بريرة عبدا اسود لبني قلان ، كتلى . أنظر اليه يطوف وراءها فى سكك المدينة .

(٢) هكذا . والاولى « بالأصل » .

والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان ، فيكون حساسا ، متحركا بالإرادة .

فلا يمكن أن يدعى في مثل هذه أن الخنص بالإنسان هو د علة كونه حساسا متحركا بالإرادة ، بل العلة ليست إلا د المشترك بينه وبين الحيوان (١) .

وكذلك إذا قيل : القديم لا يجوز عدمه ؛ لأن قدمه إما بنفسه (٢٣٤ ص) القديم واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه .

وما كان قديما بنفسه كان موجودا بنفسه بالضرورة ، فإن القدم أخص من من الوجود ، فيلزم من ثبوته ثبوت الوجود ، فإذا كان قديما بنفسه فهو موجود بنفسه بالضرورة .

وما كان موجودا بنفسه فهو واجب بنفسه ، وإلا لافتقر إلى فاعل .

فالقديم إما واجب بنفسه وإما لازم للواجب بنفسه ، وكلاهما يمنع لعدم ؛ لأنه يستلزم عدم الواجب بنفسه ، ولو عدم لكان قابلا لعدم ، فلا يكون واجبا بنفسه .

(١) يرى ابن تيمية أن قولهم بأنه لا يمكن العلم بنفسه اختصاص الأصل وأن يكون له دخل في التعليل مع الوصف قول مردود ، إذ يمكن العلم بنفسه اختصاص الأصل ، وأن يكون الوصف المشترك هو العلة ولا دخل للأصل في التعليل أصلا وضرب لذلك مثلا بالإنسان الذي حكم عليه بأنه حساس متحرك بالإرادة ، فعلة هذا الحكم هي الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس وما إلى ذلك من بقية أنواع الحيوان . ولا دخل للإنسانية — التي هي الأصل — في التعليل البتة ، إذ لو كان لها دخل في اثبات الحكم لما ثبت هذا الحكم للفرس والجدل وما إلى ذلك وهذا باطل .

ولهذا اتفق للمقلاء على هذا ، وهو أن القديم إما موجود واجب بنفسه ، وإما لازم لما هو كذلك (١) .

فإذا قال القائل : « لو كانت الأفلاك قديمة لامتنع عدمها ، لكن عدمها قدعى قديما ، فلا تكون قديمة » ، لم يحجز أن يقال :
تناقض من
أدعى قديما
يمكن عدم

« بل القديم لا يجوز عدمه لعله مختصة بالقديم بنفسه ، دون ما كان معلولا لغيره ، ، فالأفلاك — وإن قيل هي قديمة — فهي ممكنة لعدم ، فإن هذا باطل لما ذكرناه من أن المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم لقدم المشترك بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود بغيره .

فن أدعى قديما موجودا بغيره ، وقال إنه مع هذا يمكن عدمه ، فقوله متناقض ، كما بسط في موضعه .

(١) سلك ابن تيمية في بيان إمكان العلم بنفى عليه غير المشترك من أوصاف لم نطلع عليها فقال ما مضمونه — القديم لا يجوز عدمه . فهنا حكم — وهو نفي جواز العدم على القديم — وعله هذا الحكم هي وجوب الوجود إما ذاتا وإما لزوما . وذلك لأن ما وجب وجوده لذاته لا يجوز عدمه إذ لو جاز عدمه لكان وجوده لغيره ، هذا خلفه وما كان لازما لما وجب وجوده — كصفات النار — وجب وجوده ، إذ لو لم يجب وجودها لجاز عدمها ولو جاز عدم اللازم لجاز عدم اللازم ، إذ اللازم أعم أو مساويا .

وإذا جاز عدم الأعم أو المساوي جاز عدم الأخص أو ما يساويه ضرورة .

وإذا جاز عدم اللازم لم يجب وجوده . هذا خلف .
من ثم لا يصح أن يقال : أن هناك وصفا آخر هو علة للقدم غير ما قلنا .

ولهذا لم يقل أحد من العقلاء إنها قديمة يمكن عدمها - الامكان المعروف -
وإنما ادعوا أن لها ماهية باعتبار نفسها قليل : د الوجود والعدم ، ولكن
وجب لها الوجود من غيرها ، :

وقد تبين بطلان هذا في غير (٢٣٥ ص) هذا الموضع ، وبين أن هذا
قول مخالف لجميع العقلاء .

بطلان القول
بقدم الأتراك
مع إمكان
عدمها

حتى أرسطو وأتباعه عندهم لا يكون د ممكنا ، إلا المحدث الذي يمكن
وجوده وعدمه .

وهؤلاء الذين قالوا بأنها د قديمة يمكن وجودها وعدمها ، كان سيئا
وأتباعه ، تناقضوا ووافقوا سلفهم وسائر العقلاء .

فذكروا في عدة مواضع أن د الممكن ، الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون
إلا محتملا ، وأن د كل ما كان دائما لا يكون ممكنا .

وأما للتقديم الذي لا يمكن عدمه فليس عندهم د ممكنا ، وإن كان
وجوده بغيره .

وإنما خالف في هذا طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا
أن يجمعوا بين قول سلفهم وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه ، فلم
يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسول مع مخالفة العقول ، مع مخالفة سلفهم
فيما أصابوا فيه ، وموافقهم فيما أخطأوا فيه وكان كفرا في المال ، و (١) مع
تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء .

وأما قولهم د ثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع بخلف غيره من

الأوصاف المقارنة له في الأصل ، لا يوجب استقلاله بالتعليل لجواز أن يكون الحكم في تلك معللاً بعلّة أخرى .

فيقال : هذا غلط . وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك في صورة مع .
تختلف غيره من الأوصاف تمتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له في
الأصل مؤثرة في الحكم .

فإنها مختصة بالأصل ، فلو كانت مؤثرة لم يجوز أن يوجد الحكم في غير الأصل .
وحينئذ فعدمها لا يؤثر .

والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك .

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلّة فهذا لا بد من نفيه ، إما بدليل
قاطع ، أو ظاهر ، أو بأن الأصل عدمه ، ويكون القياس ، حينئذ
يقينياً أو ظاهرياً .

والكلام فيما إذا حصرت أقسام العلة ، ونفي التعليل عن كل منها إلا واحد :
والنفي قد يكون لنفي التعليل بها في الأصل ، وقد يكون لنفي التعليل مطلقاً .
فالأول (٢٢٦ ص) يحتاج معه إلى النافي في تلك الصورة ، وأما الثاني فهو
يتناول النفي في تلك الصورة وعيرها .

وقولهم : د وإن كان لاعلة له سواء فجائزاً أن يكون علة لخصوصه
لا لعمومه ، فيقال : هذا هو في معنى السؤال الأول . وهو أن يكون الحكم
ثبت لذات المحل ، لا لامر منفصل ، وهو التعليل بالعلّة القاصرة الواقعة على
مورد النص .

وأما قولهم : د إن بُين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم ، وأن الحكم لازم
لعموم ذاته ، فمع بعده يستغنى عن التمثيل .

فيقال : لا بعد في ذلك ، بل كلما دل على أن الحد الأوسط ، يستلزم
الأكبر فإنه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفا مشتركا بين أصل وفرع ،
ويلزمه الحكم .

فوائد
التمثيل

وأما قوله : « إنه يستغنى عن التمثيل » .

فيقال : نعم ، والتمثيل في مثل هذا يذكر للإيضاح ، ولتصور الفرع نظير ،
لأن الكل إنما وجوده كلي في الذهن لا في الخارج ، فإذا عرف تحققه في
الخارج كان أيسر لوجود نظيره . ولأن المثال قد يكون ميسراً لاثبات التعليل ،
بل قد لا يمكن بدونه .

وسائر ما أثبت به العلة من « الدوران والمناسبة » وغير ذلك
إذا أخذ معه . « السبر والتقسيم » أمكن كون « القياس » قطعياً . وايضاً ، فقد
يكون « قياس التمثيل » يقينياً في كذا ، فإن الجمع بين الأصل والفرع . كما يكون
بإدعاء الجامع يكون بإلغاء الفارق ، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا ، لا يفترقان
في مثل هذا الحكم ومساوى المساوى (٢٣٧ ص) مساو ، والعلم بالمساواة
والمماثلة مما قد يعلم بالعقل كما يعلم بالسمع فإذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن
الآخر مثله ، لاسيما إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات مثل القول بأن
شيئاً من السواد عرض مفتقر إلى المحل ، فيقال سائر أفراد السواد . كذلك ،
بل ويقال : وسائر الألوان كذلك وكذلك إذا قيل : إن حركة الكواكب
تحدث شيئاً بعد شيء ، قيل : وسائر الحركات كذلك .

— ٤٢٦ —

وبالجملة ، فقد بينا أن كل « قياس » لابد فيه من قضية كلية إيجابية ،
 وبيننا أن تلك القضية لابد أن يعلم صدق كونها كلية . وكل ما به يعلم ذلك به
 يعلم أن الحكم لازم لذلك الحكمى المشترك . فيمكن جعل ذلك الحكمى المشترك
 هو الجامع بين الأصل والفرع .

فكل « قياس شمول » يمكن جملة « قياس تمثيل » .

فإذا أفاد اليقين لم يزدده « التمثيل » إلا قوة .

إذا علبت إحدى المقدمتين بنص المعصوم

فاستعمال « الشمول » أولى

و « قياس التمثيل » يمكن جعله « قياس شمول » ، لكن قد يكون بيان صحته محتاجا إلى بيان إحدى مقدمتيه لاسيما الكبرى ، فإنها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان وإذا كان كذلك « الأصل » (١) المقيس عليه أولا أسهل في للبيان فقياس التمثيل أعون على البيان إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بهص المعصوم .

فهنا يكون الاستدلال بهما أولى من الاستدلال (٢٣٨ ص) « بقياس التمثيل » .

لكن الدليل هنا يكون شرعيا لم تعلم إحدى مقدمتيه إلا بالنص المعصوم أو الاجماع المعصوم .

لم تعلم بمجرد العقل . وهم (٢) .

والكلام مع من يعمل مواد « البرهان » للقضايا الكلية المعلومة بدون قول المعصوم .

بل قد يسمون القياس المستدل على إحدى مقدماته بقول المعصوم من

(١) هكذا . والأولى أن تكون [فالأصل]

(٢) ذكر الناشر أنه هكذا بالأصل ولعل في الكلام سهوا — والظاهر من العبار

أن النسقط هو « وهم يكلمون فيما يعلم بمجرد العقل »

و الخطائي ، و الجدلي ، لأنهم يحسمون تلك القضايا من المسلمات ،
و المقبولات ، لامن البرهانيات اليقينية .

وهذا أيضا من ضلالهم : فإن القضية اليقينية : ما علم أنها حق
علما يقينيا .

ضلالهم في
جعل القضايا
الاثبوتية غير
يقينية

فإذا علم بدليل قطعي أن المعصوم لا يقول إلا حقا ، وعلم بالضرورة أنه
قضى بهذه القضية الكلية ، كما قضى « بأن الله بكل شيء عليم » ، « أن الله خالق
كل شيء » ، « أنه لا نبي بعده » ونحو ذلك من القضايا الخبرية التي علم بالضرورة
أن المعصوم أخبر بها عامة كلية ، كان هذا من أحسن الطرق في حصول اليقين .

وهذا الطريق لا يدخل في « قياسهم البرهاني » ، ولكن هذا لما كان مبنيًا
على مقدمات سمعية لم نقررهما في هذا الموضع لم نحتاج به عليهم ، بل احتججنا
عليهم بما يسلبونه .

وما يبناه بمجرد العقل من أن قولهم « العلوم الكسبية لا تحصل إلا بقياسهم
البرهاني » قول باطل ، بل هو من أبطل الأباطيل . هذا في جانب النفي (١) .

(١) ومقام الاثبات ستتكم عنه في الجزء الثاني — إن شاء الله .

تم بحمد الله طبع الجزء الأول من كتاب
الرد على المنطقيين
ويليه الجزء الثاني ويبدأ بالمقام الرابع

فهرس الموضوعات

سيكون في نهاية الجزء الثاني

رقم الإيداع بدار الكتب ٧٧/١٦١٢

مكتبة الأزهر
للطباعة والنشر والتوزيع
١٣٠٠ شارع محمد القاسم
فيلم جامعة الأزهر بمرحلة